1960 VI - I

REVUE

DES

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

REVUE TRIMESTRIELLE

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

8, rue François - Ier
PARIS (VIIIe)

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

54327

V.6
1960

SOMMAIRE

Michel RUCH : Cicéron et l'Orphisme 1-10

F.-J. THONNARD : La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme . 11-30

Athanase SAGE : La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente 31-40

Bulletin augustinien pour 1957 (1re partie) 41-96

Comptes rendus bibliographiques 97-101

Chronique 102-104

Livres envoyés à la Revue 105

RÉDACTION – ADMINISTRATION
Études Augustiniennes
8, rue François 1er
PARIS (8e)
Tél. : BAL. 83-37

Les abonnements doivent être payés à la réception du dernier fascicule de l'année en versant le montant de l'abonnement à

Études Augustiniennes, 8, rue François 1er, Paris (8e)
C.C.P. Paris 12.682-82

pour les U.S.A. et Canada :

E.-L. Fortin, Assumption College, 500 Salisbury Street. Worcester 9, Mass., U.S.A.

pour les pays étrangers, on peut passer par le SERVICE INTERNATIONAL des abonnements aux journaux et écrits périodiques.

PRIX DE L'ABONNEMENT : France : **18** NF ; Étranger **20** NF ou **4** dol. U.S.A.

Cicéron et l'Orphisme

I

Dans sa *thèse complémentaire : Saint Augustin et Cicéron*, II, *Répertoire, des Textes*, le R. P. M. Testard relève, p. 78, un passage du *Contra Iulianum* (4, 15, 78), qui, à propos du péché originel, reproduit un fragment de l'*Hortensius*. Confrontant la thèse de Julien et celle des philosophes anciens qui n'ont pas connu la rédemption *(gratiam quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est non uiderunt)*, Augustin s'écrie :

Videntur autem non frustra christianae fidei propinquasse, qui uitam istam fallaciae miseriaeque plenissimam non opinati sunt nisi diuino iudicio contigisse, tribuentes utique iustitiam Conditori a quo factus est et administratur hic mundus. Quanto ergo te melius ueritatique uicinius de hominum generatione senserunt, quos Cicero in ex extremis partibus Hortensii dialogi uelut ipsa rerum euidentia ductus compulsusque commemorat ? Nam cum multa quae uidemus et gemimus de hominum uanitate atque infelicitate dixisset : Ex quibus humanae, inquit, uitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in uita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid uidisse uideantur...

C'est-à-dire, pour nous en tenir à la citation expresse de Cicéron : « Ces erreurs et ces calamités de l'existence humaine font que les anciens devins ou interprètes de la pensée divine, occupés à expliquer les cérémonies religieuses et les mystères ont quelque fois bien vu quand ils ont dit que nous sommes nés pour subir la peine de crimes commis dans une existence antérieure... »

Remarquons d'abord, en passant que, d'après un témoignage de Lactance[1], l'énoncé de la même doctrine se retrouverait au début de la *Consolatio*. On reconnaît aisément là le principe de la *Réincarnation* et son corollaire : la *loi karmique*. Sous ce double aspect et sous d'autres encore, ce qui fait perdre au passage de l'*Hortensius* son caractère insolite, une expression allusive ou directe de cette croyance apparaît comme en

1. *Ins. diu.* 3, 18.

filigrane à travers le *De republica*, plus nettement bien entendu dans le *Somnium Scipionis*. Nous ne pensons pas encourir le reproche d'accumuler et de rapprocher arbitrairement les citations en les isolant de leur contexte. Certes, aucun passage n'est par lui-même absolument probant, mais un recensement soigneux révèle des concordances singulières. Il serait vain de vouloir imputer chaque détail à une source particulière, pythagoricienne ou stoïcienne ; car, comme chacun sait, la doctrine ésotérique forme un tout, issu d'une inspiration unique et c'est donc sa connaissance globale qu'il faut supposer chez Cicéron. Diverses conceptions : le sort des méchants et des hommes vertueux, l'absence de châtiment éternel, la condamnation du suicide, la notion du Dieu suprême, la mystique du chiffre *Sept*, semblent en effet être autant d'aspects de la doctrine orphique dont l'idée générale est que l'âme, bannie dans le corps pour expier un péché (dont l'origine est au demeurant obscure), mène, sur terre, une existence contraire à sa véritable nature[2].

II

1. Mais examinons les diverses affirmations du *De republica*. Quel est, tout d'abord, le sort des âmes des méchants ?

Nam eorum animi qui se corporis uoluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium, deorum et hominum iura uiolauerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam uolutantur, nec in hunc locum, nisi multis exagitati saeculis, reuertuntur (6, 29).

Ainsi donc, étant donné la condamnation radicale de la *uoluptas*, opposée à la *uirtus* (thème central du *De republica*), il peut s'agir, en l'occurrence, des plus grands criminels *(deorum et hominum iura uiolauerunt*[3]*)*. Or, même pour ceux-là, il n'y a pas d'enfers, donc pas de châtiment éternel, mais, en guise de châtiment, un nombre considérable d'existences « terrestres » (*saeculum* désigne, comme 6, 24, la durée d'une génération humaine), ou du moins — car la réincarnation n'est pas expressément affirmée — de séjours de l'âme « *circum terram* ». Cet état de choses s'explique évidemment en fonction de la loi *karmique*. *Exagitati* peut sans doute s'interpréter au sens propre, mais aussi marquer une allusion à une existence intermédiaire où la conscience demeure, pour être précisément troublée et agitée par les passions. Ce qui est plus important encore, c'est qu'il n'y a pas de jugement prononcé de manière anthropomorphique, comme dans la croyance mythologique courante ; mais l'individu, au cours de sa vie terrestre, se fixe à lui-même sa destinée,

2. Cf. Platon, *Crat.* 400 c.
3. Dans le *De officiis* Cicéron applique, curieusement, la même expression à César.

c'est-à-dire sa place dans le monde intermédiaire[4] (où se continuent les vices terrestres) ou supérieur. On sait que le *Phédon* expose de son côté, qu'il y a des âmes « lourdes », incapables de s'éloigner du monde visible. Celui qui désobéit à la loi divine renferme en lui-même sa punition, en ce sens qu'il déchoit de la grandeur inhérente à l'homme : c'est l'affirmation qui semble ressortir de *De rep.* 3, 33 : *Cui (scil. legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maxime poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit.*

2. Mais voyons à présent le sort des âmes des hommes vertueux. Pour la doctrine ésotérique, la réincarnation n'est pas la fin dernière : il y a une vie éternellement divine qui est l'aboutissement de nombreuses migrations terrestres. « Les âmes attirées par l'attrait de la chair, par les instincts bas et grossiers, sont forcées de s'incarner dans de nouveaux corps jusqu'à ce qu'elles arrivent à voir que tout plaisir grossier est fatalement suivi de douleur ; les âmes des méchants sont punies, soit pendant les intervalles des vies successives dans l'espace qui sépare la terre de la lune, soit pendant leur vie même. Lorsqu'une âme a mené une vie pure, elle peut s'élever jusqu'aux régions supérieures ; elle jouit là du bonheur et du repos. Cependant tant qu'elle n'a pas tué en elle tout attrait vers la terre, elle s'expose à être ramenée de nouveau vers une nouvelle incarnation ; mais supérieure désormais aux âmes communes, elle sera pendant sa vie un devin, un être en contact direct avec la divinité. Si elle est arrivée à vaincre définitivement sa nature inférieure, plus rien désormais ne peut l'attirer sur terre ; elle n'est plus un homme, mais un *daimon*, un génie, un intermédiaire entre Dieu et la race humaine »[5]. A cette idée de la libération possible de l'âme par l'effort humain, plusieurs passages du *De republica* semblent faire allusion : *Idque ocius faciet (animus) si, iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea quae extra erunt contemplans maxime se a corpore abstrahet* (6, 29).

Ocius faciet ne signifie pas que la vie terrestre est rendue plus courte, mais que ceux qui ont une vie pure ont le pouvoir de hâter l'admission définitive de leur âme au monde des bienheureux et d'abréger la durée de leur séjour dans le monde intermédiaire. D'après Platon d'ailleurs, la plus haute recherche philosophique est déclarée égale en valeur aux ἐποπτεῖαι des mystères[6]. A Scipion l'Africain, son aïeul s'adresse ainsi : *Quocirca si reditum in hunc locum desperaueris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus uiris...* (6, 25). N'est-ce pas lui dire que son âme a déjà séjourné, avant sa vie terrestre dans la sphère réservée aux hommes

4. D'après la doctrine ésotérique, l'âme de tout être humain (et même des animaux) flotte dans l'air, une fois la mort survenue : cf. Aristote, *De anima* 1, 51, p. 410 b, 28 sqq. Les ἄνεμοι (cf. *De rep.* 6, 29 : *uolutantur ... exagitati*) qui s'emparent d'elle sont des puissances démoniaques. Il y a là une contradiction absolue avec la doctrine de la purification dans l'Hadès

5. M. Méautis. *Recherches sur le Pythagorisme.* Neuchâtel, 1922, p. 67.

6. *Phèdre* 250 B.C.

vertueux ? Certains héros même y ont accédé directement et définitivement : *Quorum (Herculis et Romuli) non corpora sunt in caelum elata ; neque enim natura pateretur ut id, quod esset e terra, nisi in terra maneret...* (3, 40). Le corps n'a donc été qu'une enveloppe éphémère et provisoire pour la durée d'une incarnation. (Le passage est cité par Augustin, *De civ. Dei* 22, 4.)

De ces allusions, il convient de rapprocher *De div.* 1, 114, endroit assez obscur et qui admet sans doute diverses interprétations : *Ergo et ii quorum animi spretis corporibus euolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto quae uaticinantes pronuntiant.* M. Méautis rapporte à ce sujet la croyance suivante : « Lorsque l'homme apprend à maîtriser ses passions, à obéir à son *daimon* intérieur, il appartient alors à la classe des devins. Il peut, comme Hermodore de Clazomène, quitter à volonté son corps de nuit et de jour, aller dans de nombreux endroits et, à son retour, rapporter ce qu'il a vu »[7]. « Rhode d'ailleurs (*Psychè*, p. 383 et, 5e éd. II, p. 92 sq.), ajoute-t-il, a montré par des exemples extrêmement nombreux et probants que la croyance que certains êtres, enflammés par une ardeur divine, pouvaient sortir de leurs corps et paraître en d'autres lieux, a été très répandue en Grèce : tels furent Aristéas, Hermotimos, Pythagore, Apollonius de Thyane ».

3. Cependant à la doctrine de la réincarnation est aussi liée la condamnation du suicide ; car cet acte violent trouble le jeu normal de la loi karmique. *Retinendus est animus in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est uobis datus, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse uideamur* (6, 25)[8].

Mais quel est ce Dieu suprême, *summus ipse Deus arcens et continens ceteros ?* (6, 17). Dans le *Lucullus*, 126 Cicéron se réfère à l'enseignement stoïcien : *Zenoni et reliquis fere Stoïcis « aether » uidetur summus deus, mente praeditus, quo omnia regantur ;* de même *De nat. deor.* 1, 37 : *Cleanthes ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui « aether » nominetur, certissimum deum iudicat.* La cosmogonie ésotérique enseignait que de Chronos sortirent Ether et Chaos qui engendrèrent les mondes. Mais pour peu que l'on ait pris connaissance des théories hindoues, on remarquera aisément qu'il s'agit là de la force universelle ou « *prâna* », agent de toute création. Le soleil d'autre part, parfois désigné comme le Dieu suprême, n'est pas simplement un centre d'action, mais la lumière intelligente et la raison directrice du monde ; ainsi la lumière du soleil physique n'a qu'une

---

7. *Op. cit.*, p. 56.

8. Cf. Platon, *Phéd.* 62 B ; Cicéron, *De sen.* 73 : *uetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione uitae decedere.* Rhode, *Psychè II*, p. 122, n. 1, Tübingen, 1925, a montré qu'il y a là reprise d'un enseignement orphique.

valeur de symbole. Lactance[9] pour sa part impute ces théories à Thalès, Pythagore et Anaximène, mais il est bien évident qu'elles remontent à un passé bien plus lointain.

4. Il est enfin à peine besoin de mentionner que la mystique du chiffre *Sept* est, elle aussi d'origine ésotérique et qu'elle a joué un très grand rôle, longtemps avant que Pythagore lui eût donné l'expression que l'on connaît. L'univers visible et l'univers invisible sont régis par la même loi mathématique ; la connaissance de cette loi est la clé des sciences et elle facilite l'admission au séjour des bienheureux pendant l'intervalle des incarnations : *Septem efficiunt distinctis interuallis sonos ; qui numerus « rerum omnium fere nodus est ». Quod docti homines neruis imitati atque cantibus, aperuere sibi reditum in hunc locum, sicut illi qui praestantibus ingeniis in uita humana diuina studia coluerunt* (6, 18). La musique est donc une expression concrète des lois de l'univers et de son principe universel. Que cette image serve souvent de point de comparaison pour une harmonieuse organisation politique, ne doit pas nous étonner, puisque les lois du Cosmos doivent aussi prévaloir dans la société humaine[10].

5. Enfin, en partant de la réincarnation, on arrive par une pente naturelle à la croyance en une vaste parenté entre tous les êtres vivants, fondement de la métempsychose ; car l'âme dans son ascension consécutive à sa déchéance a d'abord vivifié les organismes animaux ; elle demeure d'ailleurs, par de nouveaux péchés, à la merci d'une rechute. Parmi les fragments du livre 4 du *De republica*, le suivant peut paraître énigmatique : *Etenim si nemo est quin emori uelit quam conuerti in aliquam figuram bestiae quamuis hominis mentem sit habiturus, quanto est miserius in hominis figura animo esse efferato. Mihi quidem tanto uidetur quanto praestabilior est animus corpore* (4, 1). Est-ce simplement une allusion à l'aventure des compagnons d'Ulysse ? C'est peu probable, puisque, *De rep.* 3, 19 la notion de droit est appliquée à tous les êtres vivants. *Non enim mediocres nisi, sed maximi et docti, Pythagoras et Empedocles unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant ; clamantque inexpiabiles poenas impendere iis a quibus uiolatum sit animal. Scelus est igitur nocere bestiae...* Il y a là un aspect de la doctrine orphique : le monde est un organisme vivant, un vaste ζῷον[11]. Ainsi, partout se trouvent disséminées dans le *De republica* des traces d'une doctrine unique et vaste, des allusions à un ensemble cohérent de vues sur la nature de l'univers et la destinée de l'âme. Qui dira que les Anciens ne se sont jamais posé le problème de la condition humaine, qu'ils n'ont pas accédé à une vue cosmique des choses, d'inspiration hautement spiritualiste ?

---

9. *Epist.* 4, 3, à propos de *De rep.* 1, 56.
10. Cf. *De rep.* 2, 69 ; *De fin.* 4, 75 ; *Tusc. disp.* 1, 41. Cf. Aug. *De ciu. Dei* 2, 21.
11. Cf. E. Oder, *Phil. Suppl.* 7 (1889), p. 311 sq.)

III

1. Mais quelle peut être l'origine de ces connaissances de Cicéron, à une époque imprégnée de formalisme et de matérialisme ? Il nous faut examiner avec soin l'expression : *ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes.*

En s'appuyant sur *uates* et sur *interpretes* on pourrait d'abord songer à l'astrologie et aux astrologues. En effet, le monde, tel que le conçoivent les astrologues chaldéens est régi tout entier par une volonté inflexible *(diuina mens ?)*. Il forme un vaste organisme dont toutes les parties agissent et réagissent les unes sur les autres. C'est ici qu'intervient surtout l'action particulière des planètes : Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, ainsi que du soleil et de la lune. Le soleil est considéré non plus comme centre d'action, mais comme lumière intelligente et raison directrice du monde. Or ces mêmes planètes sont énumérées *De rep.* 6, 17. On connaît l'influence considérable qu'exerça l'astrologie sur le développement de la théologie romaine et le rôle joué par Poseidonios d'Apamée, principal vulgarisateur des théories sidérales. Mais l'astrologie, d'origine chaldéenne, n'est pas nécessairement liée à la doctrine de la réincarnation et de la destinée de l'âme.

Où trouve-t-on encore l'illustration de cette doctrine ? Assurément dans les mystères d'Eleusis et l'expression : *in sacris initiisque tradendis* semble y faire allusion. Le mot *interpres* ne désignerait-il pas la fonction de l'*hiérophante*, révélateur des choses sacrées, qui dirige la cérémonie de l'initiation ? Dans ce cas, faudrait-il admettre que Cicéron a été initié aux mystères ?

C'est l'hypothèse que développe M. L. Gueuning dans un article des *Paginae Bibliographicae* (Louvain, 1927). L'auteur invoque d'abord des raisons générales, rendant l'initiation de Cicéron vraisemblable : vogue des mystères d'Eleusis dans le monde romain, exemples de l'orateur Crassus (*De or.* 3, 75) et d'Atticus (*De leg.* 2, 36), puis cherche à mettre en accord la probabilité de l'initiation avec la psychologie de Cicéron, lequel tient les mystères grecs en spéciale considération (*Verr.* 2, 72) et se montre passionné par le problème de la destinée humaine (*De amic.* 14 ; *De sen.* 66 sq.). Trois textes semblent enfin prouver que Cicéron a été personnellement initié. *De leg.* 2, 35-37, Atticus répond à Cicéron qui propose la suppression des mystères orientaux : *Excipis, credo, illa quibus ipsi initiati sumus.*

Cependant le pluriel peut désigner Atticus et les Athéniens. *Tusc. disp.* 1, 29. Cicéron dit à son interlocuteur : *Reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur mysteriis*[12] : il semble donc partager avec lui

12. Cf. Aug. De cons. euang. 1, 23, 32-33.

une science commune de cet enseignement. *De nat. deor.* 2, 62, on lit : ..... *hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecrauerunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest.*

Cependant ces deux derniers passages peuvent n'être bien, à notre avis, que des allusions très générales à ce que tout homme cultivé, mais non initié, pouvait connaître de la doctrine d'Eleusis, à l'instar de nous, modernes ; car cet enseignement, comme le dit bien M. Gueuning, comportait deux points essentiels : les origines de la civilisation et la destinée de l'âme après la mort.

Quant à la date présumée de l'initiation, les arguments de M. Gueuning sont extrêmement hasardeux. « D'ailleurs, la survie de l'âme », conclut l'auteur, n'a jamais paru à Cicéron qu'une hypothèse séduisante et Eleusis n'a pas marqué sa vie... »

C'est dire que l'initiation, même si elle a eu lieu, est loin d'avoir en ce retentissement profond qui entraîne l'adhésion passionnée. Cicéron est avant tout un littéraire et il s'engoue, intellectuellement, pour des idées, bien plus que pour une ἐποπτεία, ce qui signifie qu'il ne faut pas renoncer à remonter aux origines de ses connaissances et à la tradition la plus anciennement connue de la doctrine karmique.

2. C'est ainsi qu'une allusion de Macrobe[13] peut nous éclairer sur la nature de ces mystères en nous menant sur le chemin de l'orphisme. Mais à peine s'y trouve-t-on engagé que surgissent de graves contradictions D'une part, en effet, *Pro Balbo* 55, *De nat. deor.* 1, 107 ; 3, 58[14] il est question d'un culte et de mystères orphiques ; d'autre part, *De nat. deor.* 3, 18 Cicéron affirme qu'Orphée n'aurait jamais été l'objet d'un culte. Les Modernes sont, eux aussi, d'avis opposé. Pour Rhode[15], seuls les prêtres orphiques ont gardé intacte la doctrine de la délivrance de l'âme et les pratiques ascétiques. Ils récusent toute théologie anthropomorphique, sans pour autant cesser de recourir aux mythes ; ils déclarent l'existence terrestre de l'âme contraire à sa véritable nature[16]. Rhode, il est vrai place l'origine de ce culte au VI^e^ siècle avant. Mais F. Cumont[17] ne croit pas qu'il ait survécu : « D'une façon générale, écrit-il, on a singulièrement abusé de l'orphisme et exagéré son action sur la littérature, sur l'art et sur la religion de l'époque romaine. Mais on n'a jamais fourni la moindre preuve certaine qu'il ait existé en Italie, à la fin de la République ou sous l'Empire une seule communauté orphique. Ni les écrivains, ni les inscriptions n'en font nulle part aucune mention. Ce qui a pu survivre des anciennes croyances de l'orphisme a été transmis, croyons-nous,

13. *In Somn. Scip.* 1, 12, 12, les théories cicéroniennes sont imputées aux *Orphaici.*
14. *Dionysum Iove et Luna (natum) cui sacra Orphica putantur confici.*
15. *Psyché II*, p. 109, n. 1. Tubingen, 1925.
16. Cf. Platon, *Cratyle* 400 c :
17. *Rev. Hist. Rel.* 85, 1922, p. 15.

moins par une tradition « rituelle », que par une tradition littéraire, moins par les confréries bacchiques que par les docteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens ».

Force nous est donc de revenir à une tradition littéraire : celle-ci est d'ailleurs souvent affirmée par les Anciens et la science livresque des orphiques ne doit pas être mise en doute. Platon, quand il parle d'eux, allègue non la croyance populaire, mais des textes : *παλαιοὶ τε καὶ ἱεροὶ λόγοι*[18]. Euripide fait allusion au « fatras » des livres orphiques[19]. Certains prêtres auraient eu à leur disposition une foule d'ouvrages de Musée et d'Orphée, rapporte encore Platon dans la *République*[20]. Parmi les auteurs qui ont fixé la tradition orphique, une place importante revient certainement à Phérécyde de Syros[21] et Cicéron écrit à ce sujet, *Tusc. disp.* 1,38 : *Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis, sed, quod « litteris exstet », Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempernitos.* Nous voici ramenés au VI^e^ siècle et nous savons, d'après Suidas[22] que Phérécyde a enseigné la métempsychose, d'après Porphyre[23], qu'il est l'auteur d'un écrit mystique. La tradition en fait le maître de Pythagore. Or chaque fois que Cicéron utilise l'expression : *quod litteris exstet*, nous pouvons être sûrs qu'il a fait des recherches historiques de textes et nous pouvons affirmer que sa source d'information est bien littéraire, même s'il s'agit d'ouvrages de seconde main ou de compilations.

Un rôle analogue dans la transmission de l'orphisme revient peut-être à Philolaos de qui Cicéron mentionne les traités *(commentarii)*[24], *De rep.* 1, 16. Or c'est précisément de Philolaos que vient le fragment[25] où il est dit que les anciens théologues et devins affirment que l'âme a été soudée au corps pour expier certaines fautes et qu'elle se trouve ensevelie en lui comme dans un tombeau. L'image du *tombeau* mise à part, nous avons là pratiquement, la citation de l'*Hortensius. De diu.* 1, 114, dans la phrase qui fait allusion au pouvoir surnaturel des initiés libérés des servitudes physiques, la même image du *tombeau* est également absente : *multis rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhaerent.* Ailleurs, *De rep.* 6, 14, c'est l'image platonicienne traditionnelle de la caverne, de la prison : *Hi uiuunt qui e corpore uinculis tamquam e carcere euolauerunt.* Or Platon nous apprend, curieusement[26], que le jeu de mots célèbre *σῶμα-σῆμα*, ne vient pas d'Orphée lui-même, mais de ses disciples et de

18. *Lettres* 7, 335 A.
19. *Hipp.* 952 sqq.
20. II, 364 E.
21. Cf. Rhode II, p. 167, n. 1 et Preller, *Rhein. Mus.* N.F. 4, p. 388.
22. S. u. *Φερεκ.*
23. *De antro nymph.* 31.
24. C'étaient : *περὶ κόσμου, περὶ φύσεως, περὶ ψυχῆς.*
25. Diels 27, *fgt.* 14.
26. *Crat.* 400 B.C. Pour l'image du corps-caverne, cf. Augustin, *Enarratio* 141, 18.

Philolaos. Qu'est-ce à dire, sinon que d'une part, Cicéron, dans son expression de la même idée, préfère peut-être adopter une version plus ancienne, plus authentique, mais d'autre part surtout insiste, pour cause, sur l'aspect moral de la doctrine : *poenarum luendarum causa*, c'est-à-dire sur un principe de compensation, sur la loi des équivalences : « Chacun subit les fautes qu'il a commises », ce qui pour lui est sans doute plus compréhensible que la notion d'une faute originelle collective. Or voilà qui appartient en propre à l'éthique pythagoricienne et orphique — Platon s'en porte garant[27] — et qui faisait partie de l'enseignement donné par la voie de l'initiation. Aristote, au contraire, dans l'*Ethique à Nicomaque*[28], combat cette conception de la justice.

Orphée, Pythagore, Platon : telle semble donc être la filiation de l'idée et Suidas nous apprend précisément[29] que des auteurs anciens avaient composé un livre sur l'accord de ces trois initiés. Nous voici donc ramenés à l'un des nombreux ouvrages syncrétiques qui ont pu exister sur l'orphisme et point n'est nécessaire de supposer chez Cicéron une source d'information unique et précise ; car c'est bien ainsi que se transmettait la philosophie grecque à son époque.

3. Mais l'attrait qu'éprouvait Cicéron pour le côté moral de la doctrine orphique s'explique aussi : la conséquence directe en est qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre. En présageant sa mort, Scipion la subit, « *leniter arridens* », de la part de ses proches[30]. Marius envisage la mort et l'injustice de la même manière et il n'hésite pas : *morti iam ipsi aduentanti paulum procedere obuiam*[31], car : *accipere quam facere praestat iniuriam*. Cependant, c'est encore Platon qui a, le premier, énoncé l'idée dans son juste contexte[32]. Une durée éternelle de l'existence terrestre ne nous apporterait le bonheur que si nous pouvions y associer une probité et une pureté de mœurs inébranlables et indéfectibles. Mais cette forme d'éternité est une image trompeuse ; seule à l'âme est réservée une existence éternelle : « c'est là ce que garantissent les traditions les plus sacrées ». C'est donc un moindre mal d'être victime d'injustices et de torts graves, que d'en être l'auteur.

Or cette doctrine morale n'est pas incompatible avec l'eschatologie orphique. Car ce n'est qu'en rompant avec le cycle infernal des injustices que nous arrivons à abréger le cycle des naissances et finalement à ne plus renaître, parce qu'il n'y a plus de faute à expier. *De leg.* 1, 40, Cicéron affirme « que les crimes envers les hommes et les impiétés ne s'expient

27. *Lois* 9, 870 D.E. ; 872 D.E. ; 873 A.
28. 1132 b, 21 sqq.
29. *S. u.* Charax, Syrianus.
30. *De rep.* 6, 12.
31. *Tusc. disp.* 5, 56.
32. *Lettres* 7, 335 A.

pas », c'est-à-dire qu'aucune compensation à l'échelle humaine et terrestre ne peut leur être trouvée. On est tenté de rapporter ce passage encore au principe karmique.

Ainsi les preuves ne manquent pas, semble-t-il, pour interpréter à sa juste valeur notre fragment de l'*Hortensius*. Aussi saint Augustin ne manque-t-il pas de prudence en écrivant : « *Nonnulli nostri* »... *dicunt* [*Ciceronem*] *aliquid* « *simile* » *nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse*[33]. Mais une chose est remarquable, en dehors des doctrines proprement dites, c'est sa connaissance des mystères de l'initiation orphique, connaissance que l'on retrouve plus explicite peut-être chez saint Clément et chez Origène.

Michel Ruch,
Strasbourg.

33. *De ciu.* 22, 28.

La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme

L'augustinisme, compris avec saint Augustin lui-même comme un bloc doctrinal où la foi est intimement unie à la raison, comporte-t-il une philosophie au sens propre, c'est-à-dire un corps de vérités qui se présenteraient comme accessibles aux seules forces de la raison ? Le problème est depuis longtemps posé, et la diversité des réponses en montre assez la difficulté : Problème légitime, cependant, et aussi actuel, devant tant de penseurs qui se réclament aujourd'hui encore de saint Augustin, tout en restant strictement sur le terrain philosophique[1].

Nous voudrions reprendre la question au point de vue spécial de la *méthode* que saint Augustin résume en son aphorisme : *Crede ut intelligas*, « Il faut croire pour comprendre ». Après avoir indiqué le sens précis de cette méthode en ses deux termes : la *foi* et l'*intelligence*, nous la verrons s'appliquer très logiquement, non seulement aux problèmes théologiques, mais aussi à ceux qui constituent l'*objet d'une philosophie complète* : d'où ressortira son caractère proprement rationnel.

I. — LA FOI

Les mots « foi et intelligence », « croire pour comprendre », n'ont pas chez saint Augustin la précision d'un langage technique fixé une fois pour toutes : Ils comportent de multiples nuances d'après les divers ouvrages où ils se trouvent[2], selon les lecteurs ou les auditeurs auxquels ils s'adressent. Essayons, d'après les textes, de dresser l'inventaire de ces nuances, au moins des plus importantes ; et notons d'abord que le couple : « foi » et « intelligence » désigne toujours deux étapes de notre connaissance, l'une imparfaite, l'autre parfaite ; et de notre connaissance de la *vérité* qui, pour saint Augustin, n'est pas l'œuvre des sens mais de l'âme spirituelle appelée « *mens* » : Celle-ci est douée, dit-il, d'intelligence et de raison[3],

1. Voir sur ce point notre article : *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine*, dans *Revue des études august.*, I, 1955, p. 69-80.

2. Voir plus bas, note 54, p. 30.

3. Mens cui ratio et intelligentia naturaliter inest. *De Civitate Dei*, l. XI, c. II.

c'est-à-dire capable d'atteindre la vérité par une vue directe ou de la conquérir par le travail du raisonnement. Notre esprit est ainsi défini par le but qu'il poursuit, « comprendre le vrai » ; et la méthode lui prescrit de commencer par la foi.

En quoi consiste ce point de départ ? Une première approximation nous montre en cette foi la connaissance imparfaite d'ici-bas. Une seconde précision envisage la croyance dans l'ordre naturel. Mais le vrai point de départ se présente enfin comme la *foi religieuse* qui constitue le chrétien.

1. La foi est en effet une connaissance encore obscure, parce qu'elle se fonde sur le témoignage d'un autre, ou sur un document qui rapporte ce témoignage ; elle ne saisit pas, comme l'intelligence, la vérité en elle-même. D'une façon très générale, en parlant de cette Vérité plénière qui est Dieu même dont la « joie » constitue notre fin dernière au ciel[4], il faut dire que « croire en elle », c'est la condition de cette terre, et « la comprendre » est la récompense du ciel. C'est souvent en ce sens que l'Évêque d'Hippone recommande à ses fidèles : « Croyez pour comprendre ! » car, ajoute-t-il, « l'intelligence est la récompense de la foi[5] » : celle-ci est la connaissance « en énigme », selon la terminologie de saint Paul, non la vision « face à face, *in specie* »[6].

Tel est le premier sens de la « méthode augustinienne » : il répond à la philosophie au sens patristique, où elle s'identifie avec « la vraie religion » et se définit « l'amour de la Sagesse », c'est-à-dire « l'amour de Dieu[7] ». Cette notion synthétique commune aux premiers siècles chrétiens était aisément comprise par tous ; aussi est-elle très familière à saint Augustin d'autant plus qu'elle répondait à l'orientation profonde de son âme, tournée vers la vie, vers la solution du problème de la destinée pour lui-même et pour les autres dans l'apostolat. On la trouve dans les premiers Dialogues et dans les grands ouvrages de l'âge mûr, comme la *Cité de Dieu*. Mais elle n'est jamais exclusive : Le passage de la foi à l'intelligence s'applique également à la vie terrestre, où il caractérise le travail de notre pensée, en théologie et en philosophie.

---

4. Beata quippe vita est *gaudium de Veritate :* hoc est enim gaudium de te qui veritas es, Deus. *Confes.*, l. X, c. XXIII, n. 33.

5. Si non intellexisti, crede : intellectus enim merces est fidei. *In Ioan. Evang., tract.* 29, n. 6.

6. Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. II *Cor.*, V, 7. A rapprocher de I *Cor.*, V, 12 : Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Saint Augustin dans *De doctrina christ.*, l. II, c. XII, 17, B.A., 11, p. 263, explique en ce sens le texte d'*Isaïe*, VII, 9 (selon les Septante) : *Nisi credideritis, non intelligetis :* L' « intellectus in specie » est au ciel une vision éternelle, d'où la leçon de l'hébreu : Nisi credideritis, non *permanebitis*.

7. Non dubitat (Plato) hoc esse philosophari, amare Deum. *De Civ. Dei*, VIII ; c. VIII. Plato dicit amatorem Dei esse philosophum. *Ibid.*, c. XI, B. A., 34, p. 260 et 270. Siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae. *De moribus Eccl. cath.*, XXI, 38, B.A., 1, p. 194. Pour S. Augustin, la sagesse est l'exercice parfait de la religion ou encore de la piété qu'il définit « verus veri Dei cultus » *Epist.* 45, n. 17. Il y a donc identité entre vraie philosophie et vraie religion. L'adage « Vera philosophia est vera religio » n'est pas tel quel en saint Augustin ; mais l'équation est clairement exprimée ; cf. *Contr. Academ.* III, XX, 43, B.A., 4, p. 198-200 ; — *De ord.*, II, V, 16, B.A., 4, p. 388-390, etc.

2. Il y a même des exemples où la foi est considérée sur le *plan uniquement naturel* et humain. Ainsi, dans le *De utilitate credendi*, s'adressant à un manichéen, Augustin lui prouve la convenance et la nécessité de se soumettre à l'autorité de l'Église en lui rappelant le rôle indispensable de la foi dans les choses humaines. Si un catéchumène, dit-il, se présente à l'instruction religieuse, le catéchiste ne veut pas livrer la doctrine à un homme de mauvaise foi. Alors, le nouveau venu demande qu'*on le croie*, lorsqu'il affirme ses dispositions cachées et sa bonne foi. Et Augustin conclut : Quoi de plus injuste que de se faire croire des supérieurs établis par Dieu en les assurant de notre sincérité, et de refuser de les croire lorsqu'ils nous instruisent ? D'ailleurs « comment prétendre qu'on ne doit rien croire sans le connaître directement, quand, à moins de croire quelque chose dont la raison ne peut fournir l'évidence objective, il n'y a plus aucune amitié possible ? Les maîtres croient bien, souvent et sans aucune faute, les esclaves, leurs intendants[8] ».

Augustin rapproche ainsi deux formes de croyances très différentes : la *foi religieuse* qui est surnaturelle et suppose la grâce ; et la *confiance* que l'on accorde aux autres hommes dans les relations ordinaires de la vie. Il ne les identifie pas, certes, mais il semble bien que pour lui, du point de vue psychologique, les deux cas sont identiques. C'est le sens de la comparaison : croire, c'est toujours accepter comme vrai une affirmation dont on ne peut voir en elle-même la vérité et l'évidence, mais qu'on reçoit d'un témoin qui, lui, connaît cette vérité. Prise comme telle cependant, la foi naturelle n'a dans la méthode qu'une importance secondaire : elle n'est guère qu'un *exemple* destiné à faciliter l'acceptation de la *foi religieuse* qui est le véritable point de départ des recherches.

Une sorte de contre-épreuve de cette conclusion se trouve dans le rôle assigné par saint Augustin à la raison naturelle comme préparation nécessaire à la foi religieuse. En expliquant son mot d'ordre, en effet, il concède que pour faire un acte raisonnable de foi chrétienne, il faut d'abord « comprendre » quelque chose concernant le témoin qui nous parle et les raisons qui justifient son message. Ainsi, dans sa réponse à Consentius qui lui demandait l'explication du mystère de la Sainte Trinité, il commence par rappeler l'ordre normal, ici surtout, qui débute par la foi : « Nisi credideritis, non intelligetis[9] ». Mais il ajoute : « Il a donc paru raisonnable que la foi précède la raison ; autrement, ce qu'à Dieu ne plaise, ce précepte n'étant pas raisonnable, serait absurde. Si donc il est raissonnable qu'à l'égard de certaines grandes vérités dont la saisie ne nous est pas encore possible, la foi précède la raison, sans nul doute, si petite que soit la raison

---

8. *De utilitate credendi*, c. x, 24, B.A., 8, p. 264. Nihil sine cognitione esse credendum qui possum dicere ? Cum et amicitia, nisi aliquid credatur quod certa ratione demonstrari non potest, omnino nulla sit.

9. *Isaïe*, VII, 9, d'après les Septante.

qui nous en persuade, cette raison même précède la foi[10] ». En d'autres termes, il y a un exercice de la raison permis, requis même avant l'acte de foi religieuse. Il ne faut pas commencer à l'aveugle par une foi totalement irrationnelle, à la manière du fidéisme absolu.

Moins encore faut-il exiger de tout comprendre avant de croire quoi que ce soit : « nihil sine cognitione esse credendum ». En ce texte déjà cité[11] qui résume bien la méthode manichéenne, le mot « croire » est pris en un sens usuel qui rejoint le vocabulaire des psychologues modernes parlant de la *croyance* : il désigne simplement l'*assentiment* donné par l'esprit à l'objet d'un jugement, et principalement, en tant que cet assentiment est doué de *certitude*, laquelle fait « adhérer au jugement sans crainte d'erreur », quelle que soit la raison et la valeur de cette assurance[12]. En ce sens évidemment, la « science » peut précéder et alimenter la foi. Mais alors, est-ce encore une vraie « foi » ? En vocabulaire thomiste, les deux choses s'excluent : lorsqu'on a compris, il n'y a plus de « croyance » au sens précis de « foi ».

Mais les manichéens présentaient comme les catholiques leur doctrine religieuse dans le cadre de livres saints : ils avaient eux aussi leurs « fidèles », leurs « croyants » et ils faisaient miroiter à leurs yeux la promesse de tout « expliquer » avant d'exiger l'« adhésion » : chez eux, pour *croire* on pouvait d'abord *comprendre*, au sens courant de ces mots. Telle est l'atmosphère intellectuelle où parle saint Augustin. Il réagit vivement contre la méthode proposée, et à cette occasion, il définit clairement le rôle préparatoire de la raison.

« De quoi s'agit-il, demande le prédicateur ? Tu me disais : « Que je comprenne pour croire ! » Moi je disais : « Crois pour comprendre ! » Que le prophète juge entre nous, ou plutôt Dieu par son prophète... Crois, disais-je, pour comprendre ! Que je comprenne, disais-tu, pour croire ! Que le prophète réponde : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas ! » (*Is.*, V, 7).

Mais pensez-vous, mes frères, qu'il ne dit rien de valable celui qui affirme : « Je veux comprendre pour croire » ? Et que faisons-nous maintenant sinon travailler à faire croire les incrédules : non pas ceux qui n'ont aucune foi, mais ceux qui ont encore peu de foi ? Car s'ils ne croyaient aucunement, ils ne seraient pas ici : c'est la foi qui les a amenés pour entendre ; c'est la foi qui les a rendus présents à la parole de Dieu. Mais cette foi qui germe doit être arrosée, nourrie, fortifiée. Voilà ce que nous faisons : *J'ai planté, Apollon a arrosé, mais Dieu donne l'accroisse-*

---

10. Proinde, ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est ... Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. *Epist.* 120, 1, 2.

11. Voir note 8.

12. Voir ces définitions dans F.-J. THONNARD, *Précis de philosophie*, n. 584-585, p. 722 *sq.*, où sont expliquées les diverses nuances d'application.

ment (I *Cor.*, III, 5) ». Et l'orateur évoque, selon l'Évangile, l'exemple du père de l'enfant malade : « Si tu peux croire, lui dit Jésus, tout est possible à la foi ! » « Je crois, Seigneur », affirme le père, reconnaissant en lui une foi réelle ; mais en même temps il constate une faiblesse, un manque de foi et ajoute : « Viens en aide à mon incrédulité ! » (*Marc*, IX, 22-23).

« De même, continue Augustin, on ne peut dire que mon adversaire n'a rien dit de valable en affirmant : « Je dois comprendre pour croire ! » Et, en effet, si je parle maintenant, c'est pour que ceux qui ne croient pas croient eux aussi. Cependant, à moins de comprendre d'abord ce que je dis, ils ne pourront croire. A un certain point de vue, il est donc vrai de dire : « Je dois comprendre pour croire », comme aussi de dire après le prophète : « Mais plutôt, crois pour comprendre ! » Nous disons vrai, nous sommes d'accord ! Oui, *comprends pour croire ! Crois pour comprendre !* Voici brièvement comment l'un et l'autre doit être concédé sans discussion : Comprends pour croire, ma parole ! Crois pour comprendre, la parole de Dieu[13] » !

« Intellige, ut credas, verbum meum ! Crede, ut intelligas, verbum Dei ! » En cette formule lapidaire qui exprime parfaitement la méthode augustinienne, la première partie rejoint les réflexions de la *Lettre* à Consentius, sur les « raisons » qui précèdent la foi, et les mots *ut credas* désignent en même temps la foi chrétienne où l'on aboutit, et la croyance au sens courant, où l'on adhère aux raisons données. Mais ici l' « intelligence », pour saint Augustin, n'appartient pas encore à la *philosophie* au sens où il la définit, « la sagesse béatifiante » : elle regarde, dirait-on en langage de théologie moderne, les *motifs de crédibilité* requis pour que l'acte de foi soit vertueux. Elle fait partie de cette coopération, cette part d'activité libre et en un sens d'initiative que la divine Providence requiert toujours de l'homme quand elle lui donne la grâce de la foi, chemin du salut : « Qui fecit te sine te, non te justificat sine te[14] ». Elle est très secondaire dans la méthode qui donne au chrétien son programme de travail intellectuel et de culture générale. Cette méthode ne met pas l'intelligence, mais la foi d'abord : Crede ut intelligas...

3. Cette foi, fruit de la grâce, est d'*ordre religieux* : elle est celle dont parle saint Paul : « Fides quae per charitatem operatur[15] ». C'est l'acceptation, comme étant une vérité libératrice, de l'enseignement de l'Écriture sainte : Crede... verbum Dei ! tel que le présente l'autorité de l'Église

---

13. Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit : Intelligam ut credam, et ego qui dico... : Imo crede ut intelligas ! ... Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum ; crede, ut intelligas, verbum Dei. *Serm.* 43 in fine, VII, 9. Tout le sermon examine les rapports entre foi et raison, spécialement n. 3 et n. 7-9.

14. *Serm.* 169, n. 13. Cela n'exclut pas, en un autre sens, que notre salut dépende d'abord de Dieu et de sa grâce.

15. *Gal.*, V, 6. Sur la *formation* de ce concept chez Aug., voir plus bas, note 54, p. 30.

catholique[16]. Ce sens de « *crede* » est imposé par la vie et l'expérience même d'Augustin : Quand, vers l'âge de 30 ans, déçus par les Manichéens qui ne tenaient pas leur promesse de « tout expliquer », il était tenté d'adopter la sagesse sceptique de la Nouvelle Académie, les sermons de saint Ambroise à Milan lui firent reconnaître la supériorité de l'Église catholique comme autorité décisive, seule capable de transmettre la vérité qu'il cherchait. Il adopta donc lui-même cette méthode de commencer par la foi catholique[17] ; et désormais, il la proposa à tous ceux qui cherchaient la vraie « philosophie » : On le voit clairement dans ses premiers Dialogues[18], et c'est aussi le thème du *De doctrina christiana* où il précise nettement la *règle de foi* capable de nous donner cette « vérité », point de départ de nos efforts vers l'« intelligence » : Elle est dans les affirmations claires de l'Écriture, résumées avec concision dans le Credo qu'il faut professer au moment du Baptême ; et si l'on rencontre dans la révélation des passages obscurs, « on doit consulter la règle de foi, qu'on trouve dans les passages plus clairs de l'Écriture et dans l'autorité de l'Église[19]. »

« Croire d'abord » signifie donc « accepter d'abord comme vrai le *donné révélé* ainsi transmis ». Il y a certes d'autres vérités accessibles à la raison, mais elles forment, comme nous l'avons dit, la préparation à la foi ; ou bien, elles appartiennent à ce vaste domaine de la *science profane* qui repaît la curiosité et l'orgueil de la vie, parce qu'elle est inutile pour conduire à la Béatitude évangélique et souvent même nous en détourne[20]. Ces vérités, fussent-elles valables en soi, sont en dehors de la méthode augustinienne.

Celle-ci, en effet, concerne avant tout la « vérité béatifiante », celle dont l'objet, d'après les *Soliloques*, n'est autre que l'*âme et Dieu*. Mais en ce

---

16. Cette autorité de l'Église est garantie, pour Augustin, d'abord par la *catholicité* de cette Église, puis par les miracles évangéliques, et l'accomplissement des prophéties. La constatation de ces garanties appartient à l'exercice de la raison préliminaire à l'acte de foi.

17. Cf. sur ce point, *Confess.*, l. VI, c. v, 7-8 ; et aussi l. VII, en entier, spécialement c. XVIII, 24 *sq.*, surtout XXI, 27. P. COURCELLE, *Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum par s. Aug.*, dans *Augustiniana*, IV, 1954, p. 225-239.

18. Voir les notes 6 et 8 et encore *De beata vita*, n. 34-36, B.A., 4, p. 382-384 ; — *De libero arbit.*, II, II, 5-6, B.A., 6, p. 214-216 ; etc. Voir aussi plus bas, note 54.

19. Consulat *regulam fidei* quam de scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percipit : de qua satis egimus, cum de rebus in I° libro loqueremur. *De doctr. christ.*, III, II, 2, B.A., 11, p. 340. Dans le liv. I, saint Augustin présente une synthèse de l'enseignement de l'Église, tiré des passages clairs de l'Écriture. — Ce point de départ de la méthode soulève un grave problème quant au rôle de l'autorité de l'Église : les protestants, depuis le XVI^e^ siècle, en se réclamant volontiers d'Augustin, l'interprètent tout autrement que les catholiques. Bien que la solution de ce problème puisse intéresser la « méthode augustinienne », il n'est pas indispensable de l'établir ici, puisque nous examinons seulement dans le « donné révélé » les doctrines accessibles à l' « intelligence » philosophique, c'est-à-dire celles qui relèvent finalement de l'évidence rationnelle.

20. Sur la notion augustinienne de « *science* » cf. *De Trinit.*, XIII, c. I et II ; XIV, c. I, 3 *sq.* — *De Civit. Dei* IX, c. XX qui se réfère à I *Cor.* VIII 1 : *Scientia inflat*, et parle spécialement d'une « science diabolique » ; *ibid.*, X, c. XXVIII. F.-J. THONNARD, *Science et sagesse dans la Cité de Dieu*, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, I, p. 511-525, cf. p. 512-515.

domaine[21], il faut toujours commencer par la foi, même s'il s'agit de l'existence de Dieu. Le *De libero arbitrio* l'indique très clairement : ce Dialogue pose le problème du mal, et pour le résoudre, il faut savoir si Dieu existe. « Mais du moins, as-tu la certitude que Dieu existe ? » demande Augustin. « Cela aussi, répond Evodius, je le tiens fermement par la foi, non par la science ». Et, chose bien remarquable, pour convaincre un incroyant, Evodius propose d'abord une preuve d'autorité. Partant du fait qu'en un problème aussi grave, l'interlocuteur affirmerait sa bonne foi et voudrait être cru sur parole, « Je lui demanderais ceci, dit Evodius... : s'il tient à être cru sur les secrets de son âme, dont il a connaissance, par celui qui ne les connaît pas, il est bien plus équitable que, sur la foi des ouvrages où des hommes si considérables ont témoigné de leur vie avec le Fils de Dieu, il croie lui-même à l'existence de Dieu ; car ces témoins attestent par écrit avoir vu des choses qui n'auraient jamais pu arriver si Dieu n'existait pas. Et cet homme serait par trop insensé s'il me reprochait de croire ces témoins, tout en voulant que je le croie : Ce qu'à bon droit il ne pourrait me reprocher de faire, il ne trouverait sans doute nulle excuse pour se dispenser de l'imiter[22] ».

Bref, la première étape de la méthode exprimée par le mot « Crede » signifie pour saint Augustin, que le trésor des vérités seules dignes de nos réflexions parce qu'elles répondent pleinement à tous les besoins d'un être doué d'intelligence et de raison, est tout entier contenu dans la Révélation, objet de notre foi : Dès le début, grâce à l'autorité infaillible de Dieu et de l'Église, nous possédons avec certitude tout ce qu'il nous convient raisonnablement de savoir.

Mais cette connaissance est très imparfaite : elle est une adhésion, certes, mais avec une sorte d'inquiétude et d'obscurité, avec des aspirations vers plus de lumière et des possibilités de doutes. « La croyance est la pensée qui s'accompagne d'assentiment », dit saint Augustin : « Credere est cum assensione cogitare », en prenant *cogitare* dans un sens tout proche de la « pensée » cartésienne, celui de toute démarche consciente relative à la vérité pour la chercher, la désirer, l'examiner, etc. « Nullus, explique-t-il en effet, credit aliquid, nisi prius *cogitaverit* esse credendum » (on *pense* à croire en le désirant, en s'y décidant, etc.)... « Non enim omnis qui cogitat, ajoute-t-il, credit, cum ideo cogitant plerique ne credant. Sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit[23] ». Il y a là une évidente imperfection qui affecte même la foi surnaturelle,

---

21. A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus ? A. Nihil omnino. *Sol.*, I, II, 7, B.A., 5, p. 36. Sur l'extension du domaine philosophique chez Aug., voir plus bas, § III, p. 24.

22. *De libero arb.* II, II, 5, B.A., 6, p. 216.

23. *De praedestinat. sanctorum*, II, 5, S. Thomas *Sum. theol.*, IIa IIae, q. 2, a. 1, a repris cette expression augustinienne en l'expliquant comme une vraie *définition*. La pensée augustinienne n'est pas aussi nettement fixée, mais est aussi nuancée, sinon plus. Voir l'ouvrage de B. Duroux, signalé plus bas note 54, p. 30.

malgré ses trésors de vérités et de certitudes. La possession qu'elle nous donne de Dieu-Vérité est incapable de nous rendre heureux. On y arrive par l'*intelligence* : Mais celle-ci comporte à son tour plusieurs sens.

II. — L'INTELLIGENCE

Au sens fort, l'intelligence désigne la vision béatifique du ciel : « croire » et « comprendre » correspondent ainsi, comme nous l'avons dit, aux expressions de saint Paul : « Nunc per fidem ambulamus, non per speciem. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem[24] ». Mais ce premier sens indique seulement le but dernier qui dépend tout entier de l'action de Dieu. Si « *ut intelligas* » n'avait pas d'autre sens, on aurait un programme de vie chrétienne, d'ascétisme, de progrès en vertus morales et théologales, mais non pas une méthode intellectuelle de philosophie et théologie. Telle n'est pas la position de saint Augustin : Il y a pour lui une *intelligence* accessible *ici-bas*, et il indique plusieurs degrés par lesquels nous pouvons espérer l'atteindre.

1. Dans ses dialogues où précisément il expose sa méthode philosophique il insiste avec force sur cette *possibilité*. « Je ne connais pas encore la sagesse humaine, dit-il en terminant le *Contra Academicos*, et je suis âge de 33 ans : mais je ne désespère pas de l'acquérir un jour ». Et, après avoir rappelé qu'il a tout quitté pour chercher la vérité, et qu'il vient de surmonter le premier obstacle en réfutant le scepticisme, il ajoute : « Tout le monde sait que nous sommes amenés à la science sous la double pression de l'autorité et de la raison. Aussi est-ce pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument sur aucun point de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas qui ait plus de poids. Quant à ce qui requiert la recherche plus subtile de la raison — car je suis désormais en des sentiments tels que je désire ardemment saisir la vérité, non seulement par la foi, mais encore par l'intelligence — j'ai confiance de pouvoir trouver, pour le moment, chez les platoniciens, les doctrines qui ne répugnent pas à nos mystères[25] ».

Son assurance est telle que parfois il semble considérer comme possible ici-bas l'étape de la pleine béatitude, mais il précise dans ses *Révisions*. A propos de *De utilitate credendi*, XI, 25, où il distinguait dans la religion, ceux qui cherchent, et ceux qui ont trouvé « quos etiam *beatissimos* judicari necesse est » : pour ces derniers, dit-il, s'ils sont au ciel, c'est bien.

---

24. II *Cor.*, III, 7 et I *Cor.*, V, 12 ; voir note 6.

25. Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis ... Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam affectus sum, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem), apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. *Cont. Academ.*, III, c. XX, 43, B.A., 4, p. 200.

« Si par contre, j'ai laissé croire qu'ils sont ou ont été bienheureux dans cette vie, cela ne me paraît pas vrai : non pas qu'en cette vie il soit absolument impossible de trouver quelque vérité par la vue de l'intelligence et non par la seule croyance de la foi ; mais parce que cette vérité quelle qu'elle soit, ne donne pas la pleine béatitude[26] ». Il reste cependant que même en ses *Révisions*, il confirme sa doctrine constante, qu'il y a une « intelligence » de la vérité accessible dès ici-bas : « non quia in hac vita nihil veri omnino inveniri potest quod *mente cernatur*, non fide credatur, sed quia tantum est, quidquid est, ut non faciat beatissimos ».

Ces formules rejoignent en les précisant, celles des Dialogues, en particulier du *De Libero arbitrio* : A propos de l'existence de Dieu, Augustin demande : Ne suffit-il pas d'avoir des motifs d'y croire ? Evodius répond : « Sed nos, id quod credimus, nosse et intelligere cupimus », et Augustin ajoute : « Tu as bonne mémoire : cela même a été décidé entre nous... » Si en effet, croire et comprendre n'étaient pas deux choses différentes et si nous ne devions pas d'abord croire les grandes vérités que nous désirons comprendre, c'est en vain que le prophète aurait dit : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas (*Is.*, VII, 9) ». Notre Seigneur lui aussi, par ses paroles et par ses actes, a d'abord exhorté à la foi ceux qu'il a appelés au salut. Mais ensuite, au moment de parler de ce don précieux qu'il voulait faire aux croyants, il ne dit pas : « La vie éternelle consiste à croire », mais « elle consiste à te connaître, ô seul vrai Dieu ! et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (*Io*, XVIII, 3) ». Puis a ceux qui déjà sont croyants : « Cherchez dit-il, et vous trouverez (*Matth.*, VII, 7) » ; car on ne peut considérer comme trouvé ce que l'on croit sans le connaître, et personne ne devient apte à trouver Dieu s'il ne croit pas d'abord ce qu'il doit ensuite connaître : « Neque inventum dici potest quod incognitum creditur ; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus ». Et si l'intelligence est pour le ciel, il y en a une possible dès ici-bas : « Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita et a nobis talibus inveniri queunt : nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est[27] ».

Notons ici l'opposition de « foi » et « intelligence » comme celle de *croire* et *connaître*, si bien que l'on peut croire ce que l'on ignore : « quod incognitum creditur » : c'est qu'il n'y a pas de connaissance pleine, à moins de voir (cernere), de saisir (comprehendere) la vérité en elle-même dans l'évidence et la certitude : et c'est cela, l'*intelligence, intus legere.*

Plus tard encore, vers 410, dans sa *Lettre* à Consentius, Augustin exprime les mêmes aspirations et la même confiance de parvenir à cette

26. *Retract.*, I, XIV, 2, B.A., 12, p. 354.
27. *De libero arb.*, II, c. II, 6, B.A., 6, p. 217-219.

« intelligence ». Il rappelle à son correspondant que les fausses raisons, en interprétant mal l'Écriture, conduisent à l'hérésie ; mais « quand la lumière de la véritable raison commence à éclairer notre foi et notre piété », toutes les erreurs sont expulsées. Et il ajoute : « Si la foi qui nous donne la piété n'avait pas précédé dans notre cœur la raison dont les avertissements extérieurs nous font voir, par la lumière intérieure de la vérité elle-même la fausseté de toutes ces opinions, n'est-ce pas en vain que nous entendrions exprimer ce qui est vrai ? Dès lors, la foi ayant fait son office, la raison qui survient découvre quelques-unes des choses qu'elle cherchait. Il faut donc préférer à la fausse raison, non seulement la raison vraie qui nous fait comprendre ce que nous croyons, mais la foi même des choses que nous ne comprenons pas encore. Car il vaut mieux croire ce qui est vrai, même si on ne le voit pas encore, que de prendre pour la vérité ce qui est faux. La foi a pour ainsi dire des yeux par lesquels elle reconnaît la vérité de ce qu'elle ne voit pas encore, et par lesquels elle voit avec certitude qu'elle ne voit pas encore ce qu'elle croit. Quant à celui qui par la raison vraie comprend désormais ce que d'abord il se contentait de croire, il faut certes le préférer à celui qui désire encore comprendre ce qu'il croit[28] ».

L'*intelligence* est appelée « raison » ou mieux *raison vraie*, mais il y a équivalence : « Ratio vera qua id quod credimus, intelligimus ». Saint Augustin affirme nettement la possibilité de l'atteindre ici-bas : Consentius l'ayant interrogé sur le mystère de la Sainte Trinité, il lui propose le miroir de notre âme pour mieux le connaître : « Certes, dit-il, la Sainte Trinité qui a fait et l'âme et le corps est bien au-dessus de l'un et de l'autre ; mais en considérant notre âme humaine qui est raisonnable et intellectuelle et faite à l'image de Dieu — puisqu'elle ne dépasse pas nos pensées et nos idées, et que ce qu'elle possède de plus élevé, l'esprit et l'intelligence, peut être saisi par notre esprit et notre intelligence — il n'est peut-être pas déraisonnable qu'avec l'aide divine nous essayions de l'élever elle-même jusqu'à l'intelligence de notre Créateur. Mais si elle défaille en elle-même et succombe sous son propre poids, qu'elle se contente de croire pieusement tant qu'elle est en pèlerinage loin du Seigneur, jusqu'à ce que s'accomplisse en l'homme la promesse que réalisera « celui qui peut, dit saint Paul, faire plus que nous ne pouvons demander ni comprendre (*Ephes.*, III, 20) ». Et il conclut, après l'avoir exhorté à

---

28. *Epist.* 120, c. 2, 8. Notons les formules : « Falsae itaque rationi non solum *ratio vera* qua id quod credimus *intelligimus*, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est ». Et encore : « Habet namque fides oculos suos, quibus *quodammodo videt* verum esse quod nondum videt, et quibus *certissime videt* nondum se videre quod credit ». Il est clair que les termes *voir*, *croire*, comme *savoir*, *connaître*, etc. n'ont pas un sens technique pour saint Augustin, mais un sens courant et polyvalent grâce auquel d'ailleurs, il suggère, et très clairement, de multiples et importantes nuances que fixeront plus tard les précisions techniques de S. Thomas et des psychologues modernes.

lire ses propres recherches : « Toi donc, aime beaucoup à comprendre : *Intellectum valde ama*[29] » !

2. Non seulement saint Augustin affirme que l'intelligence de la vérité est accessible dès ici-bas, mais il en distingue plusieurs degrés, outre le degré suprême de la « species » ou « vision face à face » réservée au ciel. Car, depuis le jour du Baptême qui nous donne avec la foi toute la vérité désirable, notre vie terrestre n'est qu'un effort vers la pleine possession ou « l'intelligence » de cette vérité. Il s'agit certes d'un progrès moral, d'un perfectionnement dans la vertu par la domination de plus en plus efficace de la charité, car la vertu est « l'ordre de l'amour[30] » : l'ordre de la charité qui nous fait aimer Dieu seul pour lui-même et tout le reste pour Dieu. Mais cet ordre pour saint Augustin, est en même temps un progrès intellectuel, parce que Dieu est Vérité et que l'amour suprême est la « Joie de la Vérité », en cette « Vision béatifique » qui est l'intelligence au degré suprême. Le progrès en vertu et en perfection sera donc parallèlement un progrès dans la foi qui de plus en plus se transforme en intelligence. La réponse à Consentius le dit clairement : « Si quelqu'un ne désire même pas l'intelligence, estimant qu'il suffit de croire ce qui demande à être compris, il ignore à quoi sert la foi. Car la foi fondée sur la piété ne veut pas rester sans l'espérance et sans la charité. Ainsi donc, l'homme de foi doit croire et espérer ce qu'il ne voit pas encore pour en espérer et en aimer la vision[31] ».

Cette même *Lettre* à Consentius offre une classification de choses qu'on doit croire avant de les voir[32], mais toujours en unissant intimement deux aspects que nous, au contraire, jugeons les plus importants à distinguer : la connaissance rationnelle accessible aux forces de notre nature, et celle de l'intelligence éclairée par la révélation surnaturelle.

En tout cas, dans ce dernier domaine, l'Évêque d'Hippone distingue sûrement des degrés : Il y a la foi des *commençants*, comparable au lait donné aux petits enfants ; puis la nourriture solide des *adultes* où la vérité divine commence à être comprise. Ce progrès est le fruit de la recherche, c'est-à-dire du travail théologique, étude approfondie des Écritures dont les règles sont données par le *De doctrina christiana* ; mais il est aussi le fruit d'une charité croissante et des lumières que le

---

29. *Ibid.*, II, 12 ; III, 13 ; « Non erit fortasse absurdum ut eam (animam rationalem) ad suum quoque *creatorem intelligendum* ipso adiuvante meditemur adtollere ».

30. Definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris. *De Civ. Dei*, XV, 22.

31. Pia fides sine spe et sine charitate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet. *Epist.* 120, II, 8. *Visio* est mis ici pour *intellectus*.

32. Cf. *ibid.*, n. 4, le cas des infidèles et des croyants ; n. 9, distinction entre les choses qu'on croit seulement, qu'on croit et espère voir, et celles qu'on voit déjà (vérités éternelles).

Saint-Esprit nous dispense par ses dons, surtout ceux de science, d'intelligence et de sagesse[33].

Et comme ce progrès vers l'intelligence s'applique avant tout aux mystères révélés, il prend la forme d'une contemplation où Dieu, mieux connu, doit encore être cherché, comme l'explique le *De Trinitate :* en commentant la parole du psaume : « Cherchez toujours la face de Dieu » (*Ps.* 104, v. 4) : « Dieu, certes, peut être trouvé quand on le cherche, selon la parole d'Isaïe : *Cherchez Dieu, invoquez-le pour le trouver bientôt...* (*Is.*, 55, v. 6). Si l'on peut trouver Dieu en le cherchant, pourquoi dire : Cherchez toujours sa face ? Serait-ce que, une fois trouvé, il faille le chercher encore ? — C'est en effet ainsi qu'il faut chercher les choses incompréhensibles. Qu'on ne croie pas avoir rien trouvé, quand on est parvenu à trouver combien est incompréhensible ce qu'on cherchait. Pourquoi dès lors chercher, si l'on comprend que ce qu'on cherche est incompréhensible, sinon parce qu'on ne doit pas s'arrêter tant que la recherche approfondit davantage le domaine de l'incompréhensible et qu'elle rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien : ce bien qu'on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher. Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur... La *foi* cherche, l'*intelligence* trouve, voilà pourquoi le prophète dit : *Si vous ne croyez, vous n'aurez pas l'intelligence* (*Is.* VII, 9). En revanche, l'intelligence continue à chercher celui qu'elle a trouvé, car *Dieu regarde les fils des hommes pour voir s'ils ont l'intelligence et s'ils cherchent Dieu :* et *requirent eum* (*Ps.* XIII, v. 2) »[34].

De telles réflexions indiquent clairement les deux degrés d'intelligence obtenue, d'abord par la science théologique, puis par la contemplation mystique.

3. Mais nous n'insisterons pas sur cette hiérarchie qui demanderait plus ample enquête. Notre but est plutôt de montrer qu'un premier progrès, passant de la foi à l'intelligence dans l'*ordre rationnel*, sans être jamais explicitement distingué d'un progrès religieux fondé sur la grâce, n'est cependant pas absent de la méthode augustinienne. Peut-être même vaudrait-il mieux ne pas parler ici d'un progrès vers la vérité *indépendant de la grâce*[35] ; car pour saint Augustin, comme d'ailleurs

---

33. Voir sur ces deux degrés, *Epist.* 120, n. 9-10 ; — *In Ioan. Evang.*, tr. 96, n. 4 (influence de l'amour) ; tr. 98, n. 2 (comparaison du lait et de la nourriture solide) ; — *De doctrin. christ.*, II, VII, 9-11, B.A., 11, p. 246-252 (influence des dons du Saint-Esprit).

34 ...tam magnum bonum quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur. Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius ... Fides quaerit, intellectus invenit... et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit. *De Trinit.*, XV, II 2, B.A., 16, p. 422.

35. « Un augustinisme sans la grâce, c'est assurément un étrange monstre métaphysique » a dit E. Gilson, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1931, p. 360-384 ; cf. p. 377. Notre remarque s'inspire de cette vue très juste.

pour la théologie catholique de la grâce, tout progrès vers la vérité est *don de Dieu* et vient de Jésus-Christ, « Lumière qui illumine tout homme », parce qu'il n'y a pas d'homme vivant dans l'abstrait : tous naissent dans l'état de nature déchue par le péché et sont appelés au salut en l'état de « nature régénérée » par Jésus-Christ. Cela est vrai surtout pour les recherches de la philosophie en tant que sagesse, concernant notre destinée éternelle ou, comme disait Porphyre, la « Voie universelle de salut[36] ».

Pour saint Augustin, tout progrès de ce genre, vers une connaissance plus parfaite de nous-même et de Dieu, notre fin dernière, est certainement une grâce, un fruit de l'aide miséricordieuse de la divine Providence. Mais comment ne pas affirmer qu'il est accessible aux seules forces de notre nature raisonnable, quand nous le voyons réalisé par des païens privés de toute lumière révélée, comme Platon, Plotin ou Porphyre ? On pourrait sans doute affirmer que l'Écriture sainte n'est pas étrangère à ces trouvailles remarquables de purs philosophes. Saint Augustin en émet l'hypothèse, mais, ajoute-t-il à propos de Platon, « il a plutôt découvert ces vérités par le moyen qu'indique saint Paul : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Rom.*, I, 19) » : donc, par ses propres réflexions naturelles[37].

Si un tel progrès vers la vérité a pu s'accomplir chez des païens sans la révélation, à plus forte raison est-il possible en climat chrétien, car la grâce ne détruit pas la nature : elle la guérit plutôt et lui permet de retrouver toutes ses forces pour connaître comme pour aimer Dieu. Alors, partant de la foi qui lui donne l'énoncé même de la vérité, mais avec une certitude pleine d'obscurité où « elle voit qu'elle ne comprend pas », notre raison, à l'aide des évidences immédiates et des principes du bon sens[38], pourra progresser vers un premier degré d'intelligence accessible à nos forces naturelles. Elle ne pourra sans doute pas pénétrer jusqu'à l'essence même du Créateur ni jusqu'aux mystères qui nous parlent de la vie intime de Dieu et de ses œuvres d'amour pour les hommes, comme la Sainte Trinité et l'Incarnation : d'où l'existence de deux autres degrés supérieurs d'intelligence : ceux de la sagesse théologique et de la contemplation mystique. Mais déjà, la sagesse philosophique met en œuvre la méthode : *Crede ut intelligas.*

---

36. Via universalis animae liberandae. *De Civ. Dei*, X, c. XXXII, B.A., 34, 550.

37. *De Civ. Dei* VIII, c. XI et XII. « Sed undecumque dit-il, ille (Plato) ista didicerit, sive praecedentibus eum veterum libris, sive *potius*, quomodo dicit Apostolus... », et il cite *Rom.*, I, 19-20. Voir, sur le caractère philosophique de ces textes augustiniens, F.-J. THONNARD, *La philosophie de la Cité de Dieu*, dans *Revue des Et. aug. (Mémorial Bardy)*, 1956, p. 403-421.

38. Le *De libero arb.*, l. II, en cherchant à *comprendre* que Dieu existe, fait usage de ces premières évidences rationnelles : cf. c. V, 12, B.A., 6, p. 234 (principe de subordination), c. X, 28, p. 266-268, une série de principes de bon sens reconnus comme constituant la sagesse. Toute la preuve de Dieu, depuis l'intuition du moi-pensant, c. III, 7, p. 220-222, se meut ainsi en climat purement rationnel, comme en toute philosophie au sens moderne.

III. — DOMAINE DE LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE

Pour déterminer sur le plan historique le domaine d'une telle philosophie, il faut noter une double attitude de saint Augustin. D'abord, surtout en ses premiers Dialogues, il concentre son intérêt sur le problème de notre destinée. Il cherche le moyen d'atteindre la « Vita beata ». La vraie philosophie est celle qui définit le *but* — ce sera la possession de Dieu ou « Gaudium de Veritate » — et les *moyens* de l'atteindre — ce sera la vie chrétienne avec les secours de la grâce de Jésus-Christ. En rétablissant dans cette vue synthétique les diverses nuances que nous avons précisées, il reste comme objet d'études rationnelles approfondies l'âme et Dieu et leurs rapports : et c'est bien là le centre de toute la pensée augustinienne, objet éminemment philosophique d'ailleurs[39].

Mais sans tarder, le souci de défendre la foi, de convertir manichéens, païens, pélagiens, etc., élargit considérablement le domaine de la philosophie. A côté de l'attitude *existentielle* qui aurait donné une philosophie de forme idéaliste, ou mieux spiritualiste mais restreinte, apparaît l'attitude *apostolique*, qui est à l'origine d'une synthèse complète. Non seulement on en trouve le plan dans les livres VIII et XI de la *Cité de Dieu* qui la présente dans le cadre courant du IVe siècle : Physique, Logique, Ethique ; mais on trouve les diverses parties amorcées et souvent remarquablement élaborées dans les multiples œuvres de l'Évêque d'Hippone[40]. Ce qui en fait l'intérêt philosophique, c'est précisément le désir de « voir la vérité » qui anime constamment l'auteur, l'effort qu'il poursuit de l'expliquer clairement à ses auditeurs ou lecteurs : surtout lorsqu'il écrit pour les païens, en se mettant à leur point de vue, celui de la raison pure ; mais aussi quand il médite personnellement ou qu'il songe aux fidèles. Toujours il garde son désir de *voir* et si possible d'atteindre l'*évidence*, comme en est capable notre intelligence ici-bas, avec l'aide de Dieu certes, mais d'abord avec ses forces naturelles que Dieu lui a données.

Du reste les deux attitudes se rejoignent, loin de s'exclure, et elles aboutissent à un vrai *système* de pensée, bien homogène. L'attitude méditative, existentielle, donne à l'augustinisme son point de départ et, en un sens le principe unificateur de toute la doctrine. Car si « *tout s'explique par Dieu* », Augustin cherche et découvre Dieu en son âme, par introspection ou, plus exactement, il s'élève au-dessus de son âme où il cherche la Vérité béatifiante, pour la trouver enfin « en elle-même au-dessus de son âme »[41]. C'est là que Dieu lui parle pour lui faire connaître

39. Voir, dans l'article signalé à la note 37, p. 412.
40. Voir dans le même article, le programme de cette philosophie, p. 415-418.
41. Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me ? *Confess.*, l. X, c. XXVI, 37.

le sens des Écritures. C'est là aussi qu'il parle à tous les hommes, même aux païens pour leur dispenser toute la vérité dont ils jouissent. De la sorte, si l'on commence par le « moi pensant », on n'explique pas tout en fonction de ce « moi », mais de Dieu-Vérité découvert au-dessus de l'esprit pensant. Saint Augustin, dans son apostolat intellectuel, va spontanément appliquer aux divers problèmes suscités par l'Écriture sainte, les déviations hérétiques et les objections païennes, le principe découvert dans sa méditation solitaire : « *Tout s'explique par Dieu* », ce qui veut dire, par Dieu-Vérité qui éclaire toutes les démarches de notre esprit même en philosophie, mais aussi par Dieu-Trinité qui a tout créé, qui rachète et sanctifie les hommes pour les conduire à la Vérité béatifiante par la grâce de Jésus-Christ. Ainsi se manifeste l'aspect objectif, réaliste de la pensée augustinienne, par opposition au subjectivisme de l'idéalisme classique et de certaines formes actuelles d'existentialisme.

Or, avec ce principe fondamental de l'augustinisme, nous sommes toujours malgré les apparences, en plein dans la *méthode* du « Crede ut intelligas ». Afin de « tout expliquer », en effet, Dieu, avant de nous donner l'intelligence des problèmes, commence par nous en proposer la solution dans l'obscurité de la foi ; et notre tâche est de progresser par tous les moyens à notre disposition vers la possession de la vérité jusqu'au degré de la contemplation mystique, aurore de la vision béatifique.

A ce point de vue, la difficulté la plus importante dans l'interprétation des textes augustiniens n'est pas d'en saisir l'orientation générale très clairement et constamment marquée : il faut comprendre ce que l'on croit. C'est de saisir à quel *degré d'intelligence* nous conduit l'œuvre ou le passage étudié ; ou plutôt de distinguer dans les réflexions mêmes de saint Augustin les diverses valeurs d'explication et d' « intelligence » qu'elles contiennent : car lui-même, l'Évêque d'Hippone se plaît à les unir toutes.

Or, en nous inspirant de son ascension vers Dieu[42], nous pouvons, sans faire violence au texte, découvrir comme sept plans ou niveaux de connaissances distinctes :

1. Au plus bas degré, c'est la *connaissance sensible* qui a sa valeur pour le monde corporel[43], et qui est conservée dans la mémoire, utilisée par l'imagination, puis élaborée par la science utilitaire.

2. Ce sont ensuite les *vérités de bon sens* qui préparent la foi : « Intellige ut credas, verbum meum ! »

3. Puis, la connaissance de la *foi catholique* avec son trésor définitif des vérités désirables ici-bas.

---

42. Cette ascension est familière à saint Augustin ; voir plus bas, note 54, p. 30. Il ne faut pas chercher, d'ailleurs, une *identité* entre les sept degrés distingués ici du point de vue de la méthode, et ceux qu'énumère Augustin.

43. Sur la valeur de l'expérience sensible, cf. *De vera relig.*, XXXIII, 62, B.A., 8, p. 114 ; *De Civ. Dei*, XIX, c. XVIII ; etc. Cf. F.-J. THONNARD, *La « cognitio per sensus corporis » chez S. Augustin*, dans *Augustinus*, III, 1958, p. 193-203.

4. Vient alors la montée vers l'intelligence à partir de ce que l'on croit, avec son premier degré : l'*explication rationnelle* des vérités accessibles aux forces de notre raison. Et l'on pourrait encore y distinguer deux degrés : *a*) celui de la « science » utile aux Écritures, comme l'étude des langues, grammaire et rhétorique, celle aussi des peuples et événements historiques dont parle la Bible — ; *b*) celui des « grandes vérités » qui constituent ce que nous appelons maintenant « philosophie » : nature des corps, de nos âmes, de Dieu, règles de vie morale, etc. Mais on peut dire que le degré de la « science » n'est guère que la reprise au service de la foi des deux premiers degrés signalés, dans la mesure où ils ont valeur de vérité à la fois spéculative et pratique[44]. De la sorte, en ce quatrième degré, la première forme authentique d'*intelligence de la foi* est vraiment constituée par la sagesse philosophique.

5. Mais il y a beaucoup mieux pour saint Augustin : c'est d'abord l'étude des mystères mêmes de Dieu, la « sagesse théologique » telle que la renferme, par exemple, la Somme de saint Thomas.

6. Et dès ici-bas, c'est la « contemplation » que nous donne l'aide des dons du Saint-Esprit.

7. Enfin, le degré suprême sera la « vision béatifique » du ciel.

Or, non seulement saint Augustin n'a jamais distingué ces sept degrés sous l'angle qu'on vient d'indiquer, mais la tournure concrète et vivante de sa pensée, comme ses habitudes de rhéteur conformes au goût du temps, le portent à les tenir étroitement unis : Il prend plaisir à passer de l'un à l'autre, à les comparer pour suggérer ou corriger l'un par l'autre ; il est largement ouvert à toutes les formes de problèmes et, pourvu que soit sauve la *règle de foi*, il formule ou agrée toutes les hypothèses raisonnables et pousse ses explications dans toutes les directions possibles. C'est pourquoi, il convient toujours pour saisir tout le sens d'un exposé augustinien de l'interpréter successivement à différents points de vue. Ce serait appauvrir les textes, surtout les plus importants[45], que d'y voir une recherche à la manière des philosophes rationalistes. On ne les appauvrit pas moins en n'y voyant qu'une théologie surnaturelle : Saint Augustin commence par les données de la foi ; il soumet toutes ses recherches et tous leurs résultats à la « règle de foi[46] ». Mais il désire

44. Cette *science* légitime, en se mettant au service de la foi, accepte aussi les directives et les lumières du Saint-Esprit par le *don de Science :* c'est ainsi qu'elle est considérée dans *De doctr. christ.*, II, c. VII, 9-11, B.A., 11, p. 246-252. Il y aurait en augustinisme, un problème de « la science chrétienne », parallèle à celui de la « philosophie chrétienne » qui mériterait d'être examiné. Il l'a été beaucoup moins, cependant, parce que saint Augustin, à cause surtout de son orientation platonicienne, nous a laissé une œuvre incomparablement plus riche en apports philosophiques qu'en science positive.

45. Voir les principaux textes augustiniens ayant valeur philosophique, dans F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1947, cf. p. 127-152.

46. Cf. G. BARDY, *Les révisions*, Introd., B.A., 12, p. 135-140, qui met bien en relief cet esprit augustinien, mais en concluant à tort que « Saint Augustin n'est pas philosophe » (p. 139).

ardemment *comprendre*, même ici-bas, jusqu'à la pleine évidence si possible. Il est ainsi le type, le plus représentatit peut-être[47] du philosophe chrétien.

On voudrait ici proposer un « critère » pour distinguer le degré rationnel ou philosophique du point de vue surnaturel ou théologique. Augustin lui-même, il faut l'avouer, n'en fournit aucun explicitement. On peut néanmoins le déceler à certains signes, dont les deux principaux sont, semble-t-il, la *joie de comprendre* avec évidence, d'une part, qui serait l'attitude philosophique ; et, d'autre part, le *sens du mystère* avec l'emploi de simples raisons de convenance, climat de la théologie. Mais si l'historien doit reconnaître la présence d'*indéterminations*[48] dans l'œuvre augustiniennes, cela n'empêche pas le disciple de les éclairer dans la ligne même de la doctrine et de sa méthode.

IV. — CONCLUSION

Ce qui ressort de notre étude, c'est, quant à la doctrine, la richesse et la complexité de la pensée augustinienne ; et, quant à la méthode, son orientation générale nette et ferme, avec des nuances de détails parfois indécises. Cette méthode, bien exprimée par l'adage : « Crede ut intelligas » signifie, du point de vue philosophique (au sens moderne) : il faut d'abord recevoir la vérité, certaine mais encore obscure, dans la *foi religieuse* selon l'enseignement infaillible de l'Église catholique, pour s'efforcer ensuite de l'*expliquer avec évidence* dans une doctrine rationnelle cohérente et universelle.

On ne peut nier qu'une telle méthode heurte la mentalité de beaucoup de modernes. Elle semble affirmer l'impuissance de notre raison humaine à découvrir par elle-même la vérité philosophique (sinon scientifique), sans l'aide de la foi et de la grâce : et c'est bien en un sens, ce que pense saint Augustin. Mais une méthode est une question de *fait*, non de *droit ;* elle n'est pas l'exposé d'une doctrine, mais de règles dirigeant la pratique en tenant compte des réalités concrètes avec leurs déficiences comme leurs ressources. Nulle part saint Augustin n'enseigne que notre raison est incapable d'atteindre et de comprendre la vérité *par ses propres forces naturelles*. Mais très souvent il rappelle que ces forces de la nature, si efficaces avant le péché, sont maintenant dégradées, corrompues, malades. C'est l'effet du péché d'origine qu'il résume en deux misères : l'ignorance dans l'intelligence, la difficulté ou fragilité dans la volonté[49]. C'est pour-

---

47. La mentalité est commune à tous les Pères de l'Église.

48. Voir sur ces *Indéterminations*, E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e edition.

49. Cum ignorantia cæcitatis et difficultatis cruciatibus nasceremur. *De libero arb.*, III, c. XIX, 53, B.A., 6, p. 424 ; et c. XX, 55, p. 426 : Ut... cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascaremur.

quoi, en pratique, la meilleure méthode pour atteindre la vérité et peu à peu la comprendre, c'est de la recevoir d'abord par la foi, puisque tel est le moyen que Jésus notre Rédempteur a voulu prendre pour guérir notre ignorance, en même temps qu'il guérit notre faiblesse par sa grâce. Saint Augustin estime même, en s'appuyant sur son expérience, que cette méthode de la « Foi d'abord ! » est indispensable, seule efficace, quand il s'agit des vérités fondamentales qui commandent notre vie et qui pour lui, sont l'objet de la « vraie philosophie » ou, si l'on veut, de la « vraie religion ».

On pourrait sans doute adopter un point de vue qui mettrait mieux en évidence l'indépendance de la raison philosophique et la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel. Ainsi fait saint Thomas d'Aquin : Grâce à la méthode aristotélicienne fondée sur l'abstraction, il distingue avec précision les objets accessibles à la pure raison, et ceux qui relèvent de la Révélation et donc, n'appartiennent qu'à la *théologie* au sens moderne du mot. Et dans le domaine rationnel, sa méthode permet de faire deux parts clairement distinctes, l'une spéculative, l'autre d'ordre pratique ou moral. Or, tout le domaine *spéculatif*, considéré en lui-même par abstraction relève uniquement des investigations de la raison et la foi religieuse n'y a *formellement* aucun rôle. Il comprend, outre les sciences logiques et méthodologiques, l'étude de toutes les natures, corporelles et spirituelles y compris l'âme (psychologie) et Dieu (théodicée) ; puis, les mathématiques et toutes les sciences positives modernes qui en sont l'application aux phénomènes accessibles à notre expérience ; enfin les sciences historiques, géographiques, et même sociologiques, politiques, économiques, etc.[50]. Toute cette culture intellectuelle qui, en méthode augustinienne est au service de la foi, acquiert en méthode thomiste sa pleine autonomie.

Mais en abordant l'*ordre pratique*, de la vie humaine, il n'en est plus ainsi, même en méthode thomiste. On peut sans doute, en dehors de la pratique pure, domaine des vertus morales et spécialement de la prudence[51] déterminer l'objet précis d'une vraie *science* d'ordre pratique, plus exactement « spéculativo-pratique », les principes directeurs et les lois qu'on y établit gardant encore un certain degré d'abstraction et de généralité, comme il convient à toute science humaine. Seulement le principe premier qui commande toutes les recherches et donne une valeur à toutes les déductions en ces sciences pratiques, c'est la *fin dernière*, le problème

50. Voir, dans F.-J. THONNARD, *Précis de philosophie*, n. 101, p. 119-121, une classification générale des sciences, inspirée de la méthode thomiste, avec distinctions par les objets formels ; les deux ordres, naturel et surnaturel, y sont nettement indiqués.

51. Ou encore, domainè des *arts* et des *métiers* (arts méchaniques dans la terminologie scolastique), s'il s'agit d'œuvres extérieures où l'on réalise la *beauté* ou l'*utilité* comme dans la technique.

De beata vita, comme l'appelle saint Augustin, ou *De fine ultimo*, comme dit saint Thomas. Et il n'y a pas pour l'homme réel plusieurs fins dernières : il n'y en a qu'une : « Gaudium de Veritate » ou la « Vision béatifique » qui est surnaturelle. Sur ce point, saint Augustin et saint Thomas sont d'accord, et tout homme qui cherche loyalement la vérité doit en convenir.

Dès lors, en philosophie morale, on retrouve comme indispensable la méthode augustinienne : Crede ut intelligas ! Si l'on s'en tient au point de vue rationnel, on pourra établir un certain nombre de thèses qui constituent ce qu'on appelle le « Droit naturel » ; mais il est impossible d'en faire une *Morale* complète et cohérente, surtout si l'on veut, comme il convient, que cette *Sagesse humaine* indique à tous, non seulement le but à atteindre, mais aussi les moyens efficaces d'y parvenir. Saint Thomas ne l'a jamais tenté : s'il a commenté l'Ethique d'Aristote, c'était pour la mettre en accord avec la foi ; et lui-même développe toute sa doctrine morale en dépendance de la fin dernière surnaturelle et de la charité, « forme » de toutes les vertus.

Quant à l'augustinisme, il est centré sur le problème de la destinée humaine, et l'on comprend que le premier pas de sa méthode soit l'acceptation de la foi, seule capable de fonder une sagesse morale complète et efficace. C'était d'ailleurs ce que cherchaient tous les philosophes de son temps, ce que Porphyre appelait « via universalis animae liberandae », ce que promettaient, chacun à sa façon, stoïciens, épicuriens, académiciens ou éclectiques à la manière de Cicéron. Cela n'est pas possible sans Jésus-Christ, leur redit saint Augustin : la vraie méthode est de croire d'abord.

De nos jours encore, des mouvements d'idées comme l'existentialisme ou la philosophie de l'esprit se heurtent à la même difficulté. Après avoir posé le problème de notre destinée, que nous devons choisir et réaliser librement, ou bien ils s'avouent impuissants à le résoudre sans la foi, comme Carlini[52] ; ou bien ils sont acculés comme Sartre et Merleau-Ponty, à prendre comme base de leur système l'absurdité de l'athéisme : seules ces deux solutions semblent pleinement logiques[53].

Chacune des méthodes envisagées a ses avantages et ses limites. Bien comprises, elles doivent être complémentaires, selon les sujets étudiés et les buts poursuivis. Pour s'adapter à la mentalité des sciences positives

---

52. Sur Carlini, cf. l'article signalé n. 1, cf. p. 75.

53. Il y a cependant des penseurs comme K. Jaspers ou L. Lavelle, qui cherchent à ce problème, une solution purement rationnelle, indépendante de la foi catholique, mais en admettant l'existence de Dieu, source explicative de tout et but dernier de notre vie. On revient alors à la position des néoplatoniciens, auxquels saint Augustin reprochait à juste titre de bien montrer le but à atteindre mais sans indiquer aucun chemin pour y parvenir, l'unique moyen efficace étant Jésus-Christ et la foi catholique, Cf. *Confess.*, VII, c. XXI, 27.

modernes, la méthode thomiste est indispensable au chrétien. Pour comprendre, diriger, redresser au besoin les mouvements d'idées dont nous venons de parler, la méthode augustinienne est toute indiquée et souvent sera seule efficace, en adoptant le point de vue de ces penseurs, pour engager avec eux un dialogue fructueux. Mais notre but n'était pas de comparer ces deux excellentes méthodes : c'était de préciser le sens de la méthode augustinienne[54] et sa valeur en philosophie.

F.-J. THONNARD, A.A.
Paris.

---

54. Signalons ici sur un sujet voisin, les études de M. LÖHRER : *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln — Zürich — Köln, 1955, 280 p. ; et *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins* dans *Freiburger Zeitschrift für Philos. und Theol.*, 1957, 385-419. L'enquête approfondie dans les premiers écrits confirme bien nos conclusions : on y voit, p. 117-119, plusieurs exemples où Augustin emploie « credo » au sens fort peu technique de « je pense, je suppose, j'ai confiance, je suis sûr de », etc. — Mais déjà, dès les premiers ouvrages, la notion de « croyance » exprimée par *fides, credere*, est principalement la foi chrétienne, porteuse de la révélation et de toutes les vérités utiles aux hommes ici-bas (cf. plus haut, p. 15-17). M. Löhrer montre en deux chap., p. 174-265, la formation de cette notion chrétienne de foi dans les œuvres de jeunesses : nous l'avons surtout recueillie dans celles de la maturité. — La deuxième étude considère la foi comme « moyen de salut » : point de vue assez différent du nôtre. Mais, p. 399-403, l'A. éclaire les données du *De Trinitate* par le célèbre texte du *De praedestin. sanctorum*, cité plus haut, p. 17 ; et ses explications, très objectives, dégagent une « structure de l'acte de foi surnaturelle » où plusieurs aspects témoignent de son *imperfection*, comme nous l'avons noté, à l'égard de la science ou de la vision. — La même étude, p. 410-417, rencontre l'*ascension vers Dieu* dont il s'agit plus haut, note 42, p. 25, et qu'on retrouve plusieurs fois dans saint Augustin, par ex., cinq degrés bien marqués dans *De libero arb.*, II, III, 7-VI, 14, B.A., 6, 220-240 ; sept degrés dans *De quantit. animae*, XXXIII, 70-XXXV, 79, B.A., 5, 372-392 ; la montée vers Dieu par la mémoire dans *Confess.*, liv. X, etc. Cette ascension s'exprime parfois chez Augustin en style platonicien, par le passage du changeant à l'immuable, correspondant à celui de la *foi* à l'*intelligence*, ou de la *science* à la *sagesse*, comme en *De Trinit.*, IV, et XI-XIII, étudié par M. Löhrer. Cf. aussi T. CAMELOT ; *A l'éternel par le temporel*, dans R.E.A., *Mémorial G. Bardy*, 1956, 163-172 : — K. LÖWITH, *Wissen und Glauben*, dans *Augustinus Magister*. Paris, 1954, I, 403-410 ; — B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'A.*, Fribourg (S.), 1956 : commentaire thomiste approfondi de la définition augustinienne de la foi.

La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente

M. l'abbé Wladimir Boublik vient de présenter à l'Université Pontificale du Latran une thèse fort remarquée sur la Prédestination et, sans doute, aux éloges dont elle a été comblée, est-elle appelée à être bientôt publiée[1]. Je ne sais si, répondant à l'ambition du nouveau docteur, elle ouvre vraiment une voie nouvelle à travers les arcanes du mystère de la prédestination, balisés par les admirables enseignements de saint Paul, sur lesquels, assure-t-on, saint Augustin se serait mépris, égarant à sa suite toute une lignée d'éminents docteurs et théologiens de l'Église latine.

Boublik entend nous administrer la preuve de cette nouvelle mise en accusation du docteur de la grâce. Mais ne conviendrait-il pas d'y regarder de plus près, avant de dénoncer chez des Pères de l'Église et des docteurs, à l'occasion des problèmes qu'ils ont particulièrement scrutés, de graves erreurs et de notables infidélités ? Plus que d'autres n'ont-ils pas bénéficié, au témoignage de l'Église, des lumières de l'Esprit, qui parlait autrefois par les prophètes et qui veille d'un soin jaloux sur la transmission et le déploiment fidèles, à travers les siècles de l'Église, de la doctrine de Jésus-Christ ?

La thèse comprend quatre parties. L'auteur étudie la Prédestination dans le cadre de la sotériologie de saint Paul et de la systématisation de saint Augustin ; il souligne les divergences entre ces deux conceptions, d'après lui si diamétralement opposées : « S. Paolo interpretato da S. Agostino non e più S. Paolo della lettera ai Romani e agli Efesini ; senza S. Agostino, non vi sarebbe la teologia occidentale della predestinazione e della riprovazione (p. 282) ». Aussi, en une quatrième partie, l'auteur propose, en toute modestie, confesse-t-il, une synthèse, qui triomphe du prétendu dualisme augustinien par une vue grandiose, à la lumière du Christ, Roi universel des siècles, des miséricordes de Dieu à l'égard du salut du monde.

---

1. Vladimiro Boublik : *La Predestinazione.* Tesi di laurea alla Facoltà di S. Teologia. Pontificia Università Lateranense, 1959, 365 pages dactylographiées.

Je laisse aux exégètes le soin d'apprécier la première partie de la thèse et j'en viens tout de suite à la présentation de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination. Pour Boublik, Dieu, de toute éternité, pour la plus parfaite manifestation de sa miséricorde et de sa justice, avant toute considération du comportement de ses créatures spirituelles, les constitue, anges et hommes, en deux cités, choisissant les uns qu'il comble de grâces, abandonnant les autres aux défaillances d'une volonté créée du néant.

Cette synthèse s'inaugure avec le « *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* », où, pour la première fois, confessant l'erreur de ses premiers écrits, Augustin affirme l'absolue gratuité de la grâce. Elle s'étale déjà dans le « *De Civitate Dei* ». Conformément à ses décrets éternels, Dieu, dès l'aube des temps et, de lui-même, opère la séparation des bons et des mauvais anges. Car si les uns se sauvent et les autres tombent, c'est que « gli angeli buoni hanno ricevuto un aiuto gratuito di Dio ; gli altri invece non hanno ricevuto un aiuto sufficiente della grazia divina e perciò hanno peccato »[2]. Ils pèchent bien d'eux-mêmes et l'auteur d'ajouter : « Quindi Dio non è l'autore della città del male ; malgrado questo l'esistenza dei due gruppi degli angeli dipende in ultima analisi da Dio che aiuta il gruppo di angeli buoni e lascia perire l'altro », en vue de la réalisation de ces deux cités contrastantes (p. 157).

Le même scénario va se dérouler sur la terre. Dieu laisse Adam pécher ; car, en Adam, existaient déjà, selon la prescience divine, deux cités[3], l'une prédestinée à la gloire, l'autre au supplice. Et l'on cite le « *De Civ. Dei* XV, I », en oubliant de dire que ces formules abruptes ont été longue-

2. B. s'autorise du passage suivant du *De Civitate Dei* XII, 9 : « Et istam quis fecerat nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam ? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, numquam sanctos angelos fuisse credendum est. Isti autem, qui, cum boni creati essent, tamen mali sunt (mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono), aut minorem acceperunt divini amoris gratiam quam illi, qui in eadem perstiterunt, aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se numquam casuros certissimi fierent, pervenerunt ; sicut iam etiam in libro, quam sequitur iste, tractavimus. Confidendum est igitur cum debita laude Creatoris non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis ; nec tantum hominum, sed primitus praecipueque angelorum bonum esse, quod scriptum est : Mihi autem adhaerere Deo bonum est » (éd. Dombart-Kalb, I, 525). Mais Augustin n'y concède nullement que les mauvais anges n'ont pas eu la grâce *suffisante* de ne point pécher ; n'affirme-t-il pas qu'ils l'ont eue, dans le *De correctione et gratia*, XI, 32 : « Si autem hoc adiutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset ; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent : adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent » (P.L. 44, 935-936). Dieu les avaient créés, comme les bons anges, dans son amitié, une amitié peut-être inférieure, peut-être égale, mais qu'importe ! On ne laisse pas tomber ses amis. En vertu de cette présence gracieuse de Dieu, en laquelle ils étaient créés, les mauvais anges pouvaient absolument compter sur une aide parfaitement suffisante. Les bons anges n'ont été plus aidés que pour avoir accueilli et accompli cette grâce qui était à la disposition de tous.

3. *De Civitate Dei* XII, 28 (éd. Dombart-Kalb, I, 555).

ment expliquées dans les livres antérieurs. Le Dieu d'Augustin ordonne le « Cosmos » en artiste. « La belleza dell'universo, in cui il male è contrastato dalle ombre del peccato e la manifestazione della sua misericordia e della sua giustizia (p. 158) », expliquent au mieux les conduites de sa Providence : « La manifestazione della misericordia ha bisogno dell'inferno (p. 204) »[4]. La merveille, devant laquelle s'incline notre auteur, c'est que Dieu, en agissant ainsi, n'a aucune part au péché ; il s'en lave les mains ; sinon ne serait-ce pas introduire le bien et le mal au sein même de Dieu par une sorte de manichéisme subtil et combien odieux. B. se défend d'en accuser saint Augustin, mais n'en serait-il pas quelque peu persuadé, « in ultima analisi » ? On porte les responsabilités de ses omissions aussi bien que de ses actions. L'ange est tombé ; mais, faute de la grâce suffisante, il ne pouvait que tomber. Adam est tombé ; il avait la grâce à sa disposition, mais évidemment sans doute insuffisante. Et, en quittant la *Cité de Dieu*, B. jette quelques fleurs sur ce cénotaphe qu'il vient d'édifier à la gloire du docteur de la grâce. « Sotto un aspetto, la soluzione di S. Agostino è grandiosa... (p. 159) ».

En parcourant les écrits antipélagiens d'Augustin, B. souligne combien les notions de « massa damnata », de non-élection, d'aveuglement sont sans cesse reprises et renforcées. Augustin se cramponne à la thèse, que l'Église accueille du reste comme un dogme, de l'absolue gratuité de la grâce ; mais, victime de sa propre systématisation du mystère de la prédestination, dans le « *De gratia et libero arbitrio* », il défendrait le libre arbitre en l'escamotant au profit de la grâce ; dans le « *De Correptione et gratia* », il magnifie, par contraste avec la grâce d'Adam, la grâce du Christ, mais il laisserait sans réponse la difficulté qui lui était soumise. Qui se leurre : est-ce Augustin ou son nouvel interprète ? ... Les moines de Marseille se scandalisaient de ne point trouver dans les écrits d'Augustin une nette affirmation de la volonté salvifique universelle de Dieu. Augustin redresse leur erreur, touchant la première initiative du bien ; mais il n'aurait pas répondu, il ne pouvait pas répondre, à la question si pertinente qui lui était posée : Oui ou non, Dieu veut-il le salut de tous ?

Après ce rapide parcours des principales œuvres d'Augustin, B. entreprend d'établir une synthèse de l'augustinisme. A la base, il croit devoir établir le thème de la prédestination des élus et de l'abandon des damnés. C'est à partir de sa volonté d'instituer deux cités, que Dieu permet le mal et condamne toute l'humanité issue d'Adam. La prédestination est élection et préparation des bienfaits par lesquels les élus sont très certainement sauvés : prédestination doublement gratuite, car elle s'adresse à des créatures et à des créatures pécheresses. L'abandon consiste essentiellement en une non-élection et le péché inévité, inévitable, attire sur

4. Bis repetita dans la même page. C'est une trouvaille : l'auteur sait ce que parler veut dire.

les damnés une juste condamnation. Tout le plan de la Providence s'explique par le dessein de Dieu de manifester à la fois sa miséricorde et sa justice. Synthèse impressionnante, qui n'est malheureusement qu'une vue de l'esprit et qu'on abandonne volontiers à son auteur ! Celui-ci ne fait d'ailleurs qu'orchestrer tel chapitre de ses cours d'étudiant. Saint Augustin, lui a-t-il été enseigné, a inoculé à l'Occident la terreur de la prédestination. Molina, le premier, s'est rebellé contre une telle conception pessimiste des vues de la Providence. Mais qu'attend-on pour nous délivrer de cette chape de plomb ? Qu'attend-on pour instituer en Occident comme une nouvelle affaire des Trois Chapitres, en anathématisant l'Augustin de la prédestination comme on a condamné Origène.

En ce nouveau procès, où l'on ressasse à plaisir de vieilles préventions, saint Augustin n'a nul besoin d'avocat. Son Dieu, le Dieu des « *Confessions* » n'est pas le Dieu qu'on imagine[5]. Qu'il nous suffise donc ici de quelques remarques.

B. intervertit l'ordre de la pensée augustinienne. La doctrine de la prédestination est une clé de voûte, non une pierre de fondation et l'on ne commence pas un édifice par le toit. Au point de départ, Augustin pose le dogme de l'absolue gratuité de la grâce ; il n'a pas dégagé cette vérité révélée d'une thèse de métaphysique sur la beauté du *Cosmos*, mais des enseignements de saint Paul et, en la conduisant jusqu'à son couronnement, il aboutit à sa doctrine de la prédestination. C'est à découvrir des failles en cette déduction, que B. aurait dû exercer sa sagacité. La dialectique augustinienne, toute nourrie d'Écriture Sainte, extrêmement attentive à toutes les sinuosités de l'histoire du salut, aboutit, avec une logique qui ne demande rien à la métaphysique, à une conception de la prédestination bien différente de celle qu'on veut bien nous présenter comme « genuina » (p. 146).

Une des thèses majeures de l'augustinisme, si douloureusement acquise, est que tout ce qui est être, vrai et bien a Dieu pour cause première ; que le mal, qui est privation d'être, de vérité et de bien, ne procède que d'une cause capable de défaillance. Dieu ne peut d'aucune manière être tenu pour responsable du mal ; d'aucune manière il ne peut le vouloir, car il ne serait plus la toute puissance[6]. B. en convient ; mais pourquoi affirme-t-il que Dieu *veut* en même temps, aussi conjointement unies que l'ombre à la lumière, la cité du bien et la cité du mal ? Dieu ne peut vouloir, en rigueur de terme, d'après les principes les mieux établis de saint Augustin, que la cité du bien. Si la créature peut se refuser à son amour, elle ne peut contrecarrer ses desseins éternels. Malgré la défec-

5. « Il Dio di S. Agostino è un vasáio (potier) omnipotente che vede nel genere umano una massa sanza diritti » (p. 261).

6. « Sed quia non vult, non potest, quia et velle non potest », dit s. Augustin à propos de II *Tim.* 2, 13 : « negare se ipsum non potest ». Mais ne se renierait-il pas en voulant, de visée première, l'enfer des mauvais anges et des damnés ? Cf. *Sermo* 214, 4 (P.L. 38, 1068).

tion de l'ange, malgré la défection d'Adam, la Cité de Dieu s'édifiera. Dieu, en toute l'histoire du monde — et c'est tout le propos de la seconde partie du « *De Civitate Dei* » — n'a en vue que l'édification de son Royaume.

Mais n'est-il pas évident, objecte-t-on, que pour Augustin Dieu refuse sa grâce à ceux qui ne sont pas ses élus, avant toute considération de leur comportement personnel ? Des textes très clairs s'opposent à cette affirmation. Dieu revendique l'initiative du bien, non celle du mal. Il a créé l'ange en sa grâce ; il a créé Adam en sainteté et en intégrité et en Adam, au matin de sa création, c'est toute l'humanité qui est aimée et Dieu se défend d'abandonner ses amis. Il n'abandonne que s'il est abandonné[7] ; les laissés pour compte ne le sont qu'en conséquence du péché. Il en est ainsi même pour les enfants qui meurent sans avoir part à la grâce du Christ ; ils sont justiciables du péché d'une nature désormais en disgrâce avec Dieu ; c'est ce péché qui déclenche les lois de la souffrance et de la mort et Dieu n'est nullement tenu, par d'incessants miracles, à en briser le jeu normal : que ne l'accuse-t-on d'avoir, aux yeux d'Augustin, *voulu* la mort !

Et l'on réplique, en s'autorisant de textes, que l'on pourrait multiplier à plaisir, tel « *De Civ. Dei* » XXI, 12 : Dieu, pour Augustin, et cette affirmation éclaire tout son système, entend avant tout manifester sa miséricorde et sa justice ; il ne le peut qu'en abandonnant les non-élus à leur déficiente volonté. Mais s'agit-il bien d'une visée première ?[8] Dieu permet

---

7. Des expressions, comme *deseruit et desertus est*, se rencontrent souvent sous la plume de saint Augustin. Dieu n'abandonne jamais le premier, même pas en ses éternels décrets. B. cite lui-même ce texte du *De correptione et gratia* XI, 31 (cf. p. 178) pour y trouver la preuve que Dieu abandonne le premier ceux qu'il ne retire pas de la « massa damnata ».

8. Les expressions ; *ita ... ut* », en XXI, 12 du *De Civitate Dei*, ou « *sic ... est* » du *De correptione et gratia* X, 27, etc... doivent s'entendre plus en un sens consécutif que final : « Sic ordinasse angelorum et hominum vitam ut in ea... » Rottmanner qui inspire ici B., a forcé le sens. Et B. renchérit. C'est le pécheur, par son péché, qui réalise la volonté de Dieu (de constituer deux cités) : « Il peccatore che si ribella contro la volontà di Dio realizza quello che vuole Dio » (p. 204). Il cite en note *De praedest. sanct.* 16, 33, où s. Augustin ne concède pas que le pécheur accomplit la volonté de Dieu — ne faudrait-il pas l'en récompenser ? — mais n'empêche pas la volonté de Dieu de s'accomplir : « Est ergo in malorum potestate peccare. Ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciunt, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas, ut hinc etiam, quod faciant contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei » (P.L. 44, 984). Les Juifs, continue s. Augustin, ont refusé la grâce du Christ ; la grâce du Christ se tourne vers les Gentils — car la grâce du Christ ne peut rester inactive ; la Cité de Dieu, malgré les pécheurs, s'édifie — et la volonté de Dieu s'accomplit même sur les pécheurs. Ils troublent l'ordre, Dieu le rétablit. S. Augustin illustre sa pensée de deux exemples, dans le *Sermo* 125, 5, l'un emprunté à la loi des cités humaines, l'autre à la trahison de Judas. Citons la fin de ce texte où, avec Judas, nous sommes bien en pleine « massa damnata » : « Operante utique divina Providentia, quia per malam voluntatem malus esse voluit, non autem Deus malum ordinando fecit. Sed quia ipse malus peccator esse voluit, fecit quod voluit, sed passus est quod noluit. In eo quod fecit quod voluit, peccatum eius deprehenditur ; in eo quod passus est quod noluit, ordo Dei laudatur » (P.L. 38, 693). Et pourtant il avait été aimé, choisi, car ce n'est pas lui qui s'était choisi ; qui, le premier, a abandonné ? Et après sa trahison tout n'était pas encore perdu : « de nullo vivente desperandum est », répète à satiété s. Augustin. « Et ipse (Iudas) ibi promeretur, si se correxisset, ubi positus est Petrus. Sed de venia desperans, potius sibi collum ligavit, quam Regis clementia postulavit ». *Sermo* 22, 5 (P.L. 38, 152).

le péché non point tant pour la manifestation de sa justice, que parce que, en sa toute puissance, il peut d'un univers cassé une première fois par la défection des anges, une seconde fois par le péché d'Adam, faire surgir un univers nouveau et d'inattendue et d'inespérée miséricorde ; car, encore une fois, malgré les plus lamentables défections, sa cité d'amour, au complet, s'édifiera. Seul Dieu a pu permettre le mal du péché, parce que seul il peut triompher d'un tel mal par sa toute puissance miséricordieuse[9]. Et n'est-ce pas à saint Augustin qu'on a bien voulu attribuer « *l'O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem ?* à un saint Augustin d'une toute autre envergure que celui qu'on veut bien nous présenter dans tout l'apparat d'une étude scientifiquement menée !

Ces premières remarques vont sans doute paraître à B. en dehors, pour une grande part, de la seconde partie de sa thèse, qui limite l'étude de la prédestination augustinienne au problème du salut de l'humanité issue d'Adam. Saint Augustin présente, en effet, la grâce du Christ, l'*auxilium quo* du « *De Cor et Cr.* », en contraste avec la grâce de l'ange et la grâce d'Adam, comme la grâce de la prédestination[10]. C'est dans l'humanité, issue d'Adam, que joue, en toute sa rigueur, pour B., l'éternelle volonté de Dieu de ne choisir qu'un nombre déterminé et limité d'élus, parmi l'innombrable multitude des enfants des hommes, laissée en pleine « *massa damnata* », en vue de la manifestation de sa justice et de sa miséricorde : « La manifestazione della misericordia ha bisogno dell'inferno » ! On n'a aucune peine à croire qu'une telle conception de la prédestination, si distante de la pensée de saint Paul, conduise au fatalisme, au quiétisme, à l'angoisse, à la révolte contre Dieu et, l'on pourrait ajouter, à l'athéisme.

Augustin, en conséquence, ne croirait pas à la volonté salvifique universelle ; il louvoie pour exprimer le fond de sa pensée ; il s'embrouille pour ne point paraître en contradiction avec l'Apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri* ! Si l'on invoquait le climat de luttes doctrinales dans lesquelles Augustin combattait pour le triomphe de la grâce du Christ, on se méprendrait moins lourdement sur sa pensée. Pour les Pélagiens, la grâce se confondait si intimement avec la nature, que tous la possédaient, que tous, même sans le Christ, pouvaient se sauver et ils exaltaient cette multitude de saints personnages, qui sans l'ombre même du péché, atteignaient l'éternelle béatitude, sinon le royaume des

9. Inutile, je pense, de citer tant de textes bien connus, comme : « Melius iudicavit de malis bona facere quam mala nulla esse permittere » *Enchir.* 27 (P.L. 40, 245).

10. Grâce de la prédestination, la formule ne se rencontre pas dans saint Augustin. On l'emploie ici et plus loin pour désigner brièvement la grâce du Christ qui conduit les pécheurs du commencement de la foi à la persévérance finale et où s'étale et se déploie le mystère de la prédestination.

cieux[11]. Augustin réplique, que dans l'humanité actuelle la grâce n'est possédée qu'en vertu d'un contact personnel avec le Christ. Or, ce contact manque, entre autres, aux enfants morts sans le baptême et qui dénombrera la multitude de ces enfants des hommes, étouffés dès le sein maternel par la faute de leurs parents, arrachés prématurément à la vie par le jeu normal des lois déclenchées par le péché ? Il y avait danger de pélagianisme à trop insister alors sur la volonté salvifique universelle, danger de méconnaître la nécessité du baptême, l'absolue nécessité du Christ, même pour le premier acte de bonne volonté.

Jamais d'ailleurs Augustin n'a nié la volonté salvifique universelle[12] ; mais il entre pleinement dans la pensée de saint Paul, en montrant combien cette volonté de Dieu inspire à l'Église de prier pour le salut de tous, et de travailler à assurer à tous le salut que nous apporte le nouvel Adam, en qui de nouveau toute l'humanité est aimée de Dieu, par un prodige inespéré, caché jusqu'alors dans les secrets insondables de ses miséricordes. « Omnis homo Adam, omnis homo Christus »[13]. N'est-ce pas cette volonté salvifique universelle qui insufflait en particulier à l'évêque Augustin son zèle pastoral. Et précisément on oppose en Augustin le penseur et le pasteur. Le pasteur s'effraie du penseur, le pasteur s'ingénie à camoufler les audaces du penseur. Et l'on maltraite de points d'exclamation les admirables directives qu'Augustin adresse à tous les prédicateurs de la grâce du Christ et du don de la persévérance finale. « S. Agostino vuole evitare la predicazione delle formule che esprimono in modo chiaro le idee essenziali della sua soluzione. E' interessante che egli ha paura di dire al popolo, che la salvezza e la non-salvezza dipende in ultima analisi

---

11. Cf. la *lettre de Pélage à Démétriade*, 3 (P.L. 30, 19) : « Quam multos philosophorum et audivimus et legimus et ipsi vidimus castos, patientes, modestos, liberales, abstinentes, benignos et honores mundi simul et delicias respuentes et amatores iustitiae non minus quam scientiae », sans avoir besoin, de quelque manière que ce soit, de la grâce du Christ.

12. B. l'affirme cependant sur des preuves assez fragiles, dont toute la solidité repose sur des idées préconçues : « Nelle sue opere dedicate alla predestinazione, s. Agostino nega esplicitamente la volontà salvifica universale... Si Dio ha bisogno dei damnati, egli non puó volere salvare tutti gli uomini... » On touche ici à un des nœuds de la thèse de B. Il reconnaît, entre la pensée sotériologique de s. Paul et les enseignements de s. Augustin, de nombreux points de rencontre. Mais Augustin a faussé compagnie à l'Apôtre, si jamais il s'était vraiment mis à son école. La négation explicite de la volonté salvifique universelle déteint sur l'ensemble de sa doctrine et les concordances avec saint Paul en deviennent toutes fortuites ; B. ne s'en laisse pas imposer !

13. *In Ps.* 70, 1, S. Augustin d'ordinaire affirme d'abord la volonté salvifique universelle. Mais tout de suite hanté, dans son âme d'apôtre, par le lamentable spectacle de tant d'appelés et de non élus, il ne revient pas sur son affirmation, comme on le lui prête assez gratuitement ; mais il rappelle à ses auditeurs affrontés entre autres aux Manichéens, qu'il n'y a qu'un Dieu, un Dieu bon, un Dieu à la volonté duquel personne, pas même le démon, ne peut faire échec, qui dans sa providence règle tout, se soumet tout malgré les plus criantes apparences d'un monde désaxé par le péché. Et il ajoute qu'il n'y a pas en Dieu acception de personne et que si, de fait tous ne sont pas sauvés, Dieu cependant compte des élus partout : en toute nation, en toute classe sociale, en toute situation religieuse ; qu'il ne faut désespérer du salut de personne, qu'il faut prier pour tous. Et lui-même se dévoue au salut de tous, stimulé par la volonté salvifique universelle de Dieu.

di Dio (p. 219-220) ». Évidemment, mais est-on bien sûr d'avoir compris le penseur et le premier devoir de l'exégète de la pensée de saint Augustin n'est-il pas de chercher, non à opposer, mais à concilier, en Augustin, le penseur et le pasteur ? Autre le ton des ouvrages polémiques, autre celui des sermons ; la diversité du ton n'entraîne pas nécessairement une diversité de doctrine.

De fait, ce n'est pas de l'extérieur, mais à l'intérieur de la pensée d'Augustin, qu'on approfondira la volonté salvifique universelle de Dieu. Comment, en effet, ne point souligner que c'est à un des disciples les plus fidèles d'Augustin, à saint Prosper, qui n'a lâché aucun des enseignements de son maître, que la critique actuelle attribue le « *De vocatione omnium gentium* » ? Admettrait-on qu'Augustin ne croyait pas à cet appel universel que le Christ adresse à ses frères en humanité du haut de la croix ? Pensait-il, comme les Donatistes, que le Christ n'était mort que pour les Africains ? qu'il n'avait répandu son sang que pour ses élus ? « Quod semel dedit, et pro omnibus dedit »[14], affirme-t-il. Mais, par la faute de l'homme, il y a plus d'appelés que d'élus. Augustin a traduit la plainte du Seigneur en évoquant, en face de la multitude des réprouvés, le petit nombre des élus : petit nombre, il est vrai, qui constitue déjà une immense multitude, à la mesure de l'immensité des miséricordes de Dieu.

Dieu dans ses desseins éternels, en appelant ses créatures spirituelles à jouir de sa propre béatitude, en a fixé une fois pour toute le nombre. Les anges font défection, il crée l'homme pour occuper, en son ciel, leurs places laissées vides[15]. L'homme à son tour, en Adam, manque à sa mission ; Dieu suscite le nouvel Adam, qui, sur la croix, mérite une grâce définitive, la grâce par laquelle se réalisera la Cité de Dieu, au complet. La grâce angélique n'a pas réalisé complètement le plan de Dieu ; la grâce d'Adam, par le défaut du premier homme, est restée sans effet ; la grâce du Christ, cette grâce dont il a été dit qu'elle vient nous chercher plus bas jusqu'à notre péché pour nous élever jusqu'à l'adoption divine

---

14. *Sermo* 344, 4 (P.L. 39, 1515). On cite des sermons ; mais on trouverait des textes aussi affirmatifs dans les écrits les plus rigides d'Augustin, notamment quand Augustin traite de la prière. Il termine le *De cor. et gratia*, XVI, 49 (P.L. 44, 946) par ces mots : « Et quis magis dilexit infirmos, quam ille qui pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa infirmitate crucifixus ? » Et peut-on dire qu'Augustin a peur de prêcher le mystère de la prédestination, alors qu'il affirme au contraire, dans le *De dono persev.*, XXII, 62 (P.L. 45, 1031) : « Haec cum dicuntur, sive paucis christianis, sive multitudini ecclesiae, cur metuimus sanctorum praedestinationem, et veram Dei gratiam, id est quae non secundum merita nostra datur, sicut eam sancta Scriptura praedicat, praedicare ? An vero timendum est ne tunc de se homo desperat, quando spes eius ponenda demonstretur in Deo, non autem desperaret si eam in seipso superbissimus et infelicissimus poneret ? »

15. *Ench.* 28-29, où Augustin traite de la restauration de la cité céleste. Comme saint Anselme a écrit un « *Cur Deus homo ?* » on pourrait, en s'inspirant d'Augustin, rédiger déjà un *Cur homo ?* et insister sur tout ce que comporte d'inattendu déjà et d'inespéré la création du premier couple humain. Les anges en sont dans l'admiration et les démons en éprouvent une violente jalousie. Mais qu'importe à Dieu les frémissements des démons ! il poursuit son plan, il réalise ce qui était caché déjà dans les secrets insondables du mystère de la prédestination.

de fils de Dieu, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, est une grâce absolument gratuite, telle qu'elle se manifeste dans le Christ et dans les enfants morts après le baptême[16], une grâce capable de triompher de tous les obstacles qui se dressent sur la voie du salut, telle qu'elle se manifeste dans les martyrs[17], qui au temps de saint Augustin étaient les seuls saints canonisés, dont les noms étaient proclamés, à part, au cours des saints mystères que l'on offrait à Dieu en leur honneur. Telle est la grâce que saint Augustin appelle par excellence grâce de prédestination, parce qu'en elle surtout Dieu a prévu et voulu tous les bienfaits par lesquels seront très certainement sauvés tous ses élus, dont, de toute éternité, il a connu et voulu le nombre ; que nommément, de toute éternité, il connaît comme le bon pasteur connaît ses brebis.

Et, gardons-nous bien de projeter, en cette conception augustinienne sur la grâce, nos querelles modernes sur la grâce efficace ou suffisante. Pour Augustin la grâce cohabite avec la liberté. Il n'a pas approfondi la question de la conciliation de la grâce et de la liberté, il n'était pas outillé pour le faire[18]. Mais, pour lui, toute grâce peut être refusée, même la grâce du Christ. Car Dieu seul connaît ses élus ; nous ne les connaissons pas. Aussi devons-nous faire notre salut avec crainte, mais aussi avec confiance et travailler au salut de tous nos frères en humanité. Infiniment plus que nous pouvons les vouloir, Dieu veut notre salut et le salut de tous ses enfants, anges et hommes, qu'il n'a créés qu'en vue de sa sainte Cité. Pourquoi donc tant reprocher à Augustin d'avoir parlé d'un nombre d'élus fixé à l'avance, de toute éternité ? « Egli parla di definitiva sentenza della volontà divina, del numero fisso e determinato degli eletti ; egli ripete molte volte che il predestinato non può non salvarsi perchè Dio

16. *De praedestinatione sanctorum*, XII, 23 ; XV, 31 (P.L. 44, 977-983).

17. *De correptione et gratia*, XII, 35 (P.L. 44, 937-938).

18. B. ne traite de la grâce que dans les perspectives de la prédestination et, étant donné l'idée qu'il se fait de la pensée de s. Augustin, on comprend qu'il ait du mal à admettre une conciliation de la grâce et de la liberté qui ne fût pas une élimination de la liberté. Les élus ne peuvent pas plus décliner la grâce que les damnés ne peuvent échapper à leur condamnation ; les jeux sont faits dès l'éternité. Tous ne sont que des « robots » au service des plans grandioses de Dieu, touchant l'harmonie de l'univers. « Egli (il s'agit de s. Augustin) suppone que s. Paolo non attribuisca alla libertà umana nessuna vera efficacia nelle ordine della salvezza (nè positiva nè negativa -almeno sotto l'influsso della grazia) e conseguentemente egli e costretto a cercare soltanto nella sfera delle intenzione divine la prima separazione tra la città di Dio e la città terrestre » (p. 172). Ce n'est pas le lieu d'entreprendre ici une réfutation en règle de telles assertions. Pour s. Augustin, conformément à la prescience et à la prédestination divines, c'est la foi qui opère par la charité et, pour lui, la foi est en même temps un don de Dieu et un acte essentiellement volontaire engageant toute la liberté des fidèles. Dieu prépare cette volonté ; il la met par sa grâce en mesure de croire ; accueillie, sa grâce enveloppe et conduit tout le cheminement de l'âme vers la foi et, si elle se glorifie de croire, c'est en Dieu qu'elle se glorifie. Mais la volonté peut se refuser et il arrive qu'elle se refuse et elle porte toute la responsabilité de ce refus. Ce refus manifeste à sa manière à quel point notre libre arbitre coopère avec la grâce. S'il ne peut rien sans la grâce, il peut tout avec la grâce.

Notre grâce, dans l'économie de la Rédemption, n'est plus la grâce d'Adam ; mais elle est — et c'est ce qui fait sa grandeur — de la même nature que celle du Christ : « qua gratia Homo ille ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra eius ex malis fiunt boni »

gli ha preparato il dono della perseveranza ; il riprovato non può non perdersi perchè è stato figlio d'ira nella sentenza della volontà divina (p. 269) »[19].

De la seconde partie de cette thèse, où l'auteur conduit avec la logique implacable d'un âge sans pitié jusqu'à de redoutables impasses les principes qu'il tient, sur la prédestination augustinienne, de ses éminents maîtres en théologie[20], que reste-t-il qu'un brillant mirage, au fondement de sable, qu'il s'est longuement complu à décrire en se leurrant sur l'authenticité de ses origines. Mais qu'il s'approche de plus près, qu'il pénètre en la psychologie, en la dialectique, en la sainteté du docteur de la grâce et le mirage s'évanouira, sans que, nous le savons bien, s'évanouissent et le mystère des miséricordes divines et le mystère du péché.

On me dispensera, ici, de présenter la troisième et la quatrième parties de cette thèse, ce qui pourrait cependant donner lieu à bien des remarques de plus haut intérêt. Si jamais cette thèse devait être publiée, puisse-t-elle auparavant être soumise à une très sérieuse révision !

A. SAGE, A.A.

C. Iulian., opus imperf. I, 138 (P.L. 45, 1137). Elle participe aux qualités de gratuité plus absolue et d'efficacité définitive de la grâce du Christ. Dans le Christ, le Royaume de Dieu est définitivement assuré ; c'est dire que la grâce du Christ peut surmonter tout obstacle et maintenir en fidélité quiconque l'accueille selon les intentions de Dieu, selon son propos. Cette efficacité qui enveloppe le libre arbitre ne l'élimine pas ; au contraire, elle l'ouvre aux perspectives du salut, elle le libère de toutes les contraintes et de tous les esclavages, elle l'assume et le conduit à son plein épanouissement dans l'œuvre terminale à l'heure de la rencontre avec le Souverain Juge. Et dira-t-on que sous le poids de sa grâce personnelle, le Christ n'était pas libre, lui, le prédestiné par excellence, et d'une liberté incomparablement supérieure à celle des anges et à celle du premier Adam ? Nier notre liberté, c'est nier celle du Christ. Personne ne s'en défend autant que s. Augustin. Telle est « sotto l'influsso della grazia » la liberté en son action de plus en plus efficace et parfaite, dont nous jouissons dans le Christ Jésus. Tel est l'*auxilium quo* de l'économie nouvelle qu'Augustin opposait à l'*auxilium sine quo* d'Adam et de l'ange, où selon B. « S. Agostino descrive -con espressioni qualche volta forti e pericolose- il domino irresistibile della voluntà divina » (p. 162-163). N'en déplaise à B., il y a plus d'élasticité dans la doctrine augustinienne de la grâce que dans beaucoup d'autres systèmes de conciliation de la grâce avec la liberté.

19. Dieu connaît aussi de toute éternité et d'une façon immuable le nombre des damnés, mais en sa prescience et non point dans son décret de prédestination. Rien de plus odieux que d'écrire, sans sourciller : « la predestinazione, che fissa il numero degli eletti et dei non-eletti... (p. 193) » comme si ces nombres, immuablement fixés, étaient à mettre sur le même plan. Aussi B. peut-il écrire plus loin : « Nella teologia cattolica possiamo identificare due correnti. La corrente agostiniana è impregnata dal fatalismo e culmina nella eresia di Calvino et dei Giansenisti (p. 271) ». Non, elle culmine déjà dans les admirables collectes de la liturgie romaine, de saint Léon le Grand à saint Grégoire. Cf. la troisième oraison du temps de Carême, que l'Église maintient dans son missel, si elle n'oblige plus ses prêtres à la réciter : « Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus... »

20. On ne les accuse pas, on les excuse. Ils s'adressent aux études des patrologues de renom et, sur la conception augustinienne de la prédestination, avant tout à la brochure de Rottmanner, intitulée *Der Augustinismus*, parue en 1892. R., leur dit-on dans une traduction française, inspirée et contrôlée par le P. de Blic, S.J., a poursuivi avec méthode et sans préjugé, l'étude de la doctrine authentique de saint Augustin. Soit, mais R. pose en principe que la prédestination augustinienne est *infralapsaire*. Il la coupe de ses enracinements et la prive de ses vraies perspectives. On ne peut traiter de la prédestination augustinienne sans évoquer le cas des anges et d'Adam. On ne saurait dire jusqu'à quel point R. a pu ébranler des têtes théologiques de la meilleure trempe.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1957

et compléments d'années antérieures

(1re partie)

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Das geistige Erbe des Heiligen Augustinus. Nach einer Vortragsfolge in der Wiener Katholischen Akademie im Wintersemester* 1956-1957, von Johan Perl, dans *Religion Wissenschaft Kultur*, 8, 1957, 1-8.

Après quelques considérations, justes mais générales, sur l'intérêt que porte à saint Augustin notre génération, l'A. évoque les nombreuses œuvres de saint Augustin traduites récemment en allemand : *De libero arbit.*, *De vera relig.*, *Enchiridion*, *De bono coniugali*, *De Trinitate*, *De civ. Dei*, les *sermons* (Gesamtausgabe, A. Kunzelman), l'Explication des *psaumes* : choix de H. Weber qui prépare une édition complète, etc., et il en caractérise brièvement la valeur. Il termine, p. 6-8, en citant assez longuement un ouvrage (non précisé) sur l'âme, où est montré le profond mystère que l'homme est pour lui-même ; et un extrait plus court de la *Lettre à Proba* sur les consolations de la prière. Voir *De anima et eius origine*, IV, vi, 7-vii, 11 ; mais cette référence manque, comme celle de l'*Epist.* 130.

F.-J. T.

2. *Attualità di S. Agostino*, par Paolo Siniscalco, dans *La Scuola catolica*, LXXXV, 1957, 59-64.

Brève mention de quelques livres augustiniens notoires de 1954 et 1955, écrits par J. Ratzinger, F. Cayré, H. Rondet et autres, G. de Plinval, J. Guitton, F. van der Meer ; et compte rendu plus détaillé (p. 61-64), très élogieux, de *Saint Augustin et l'Augustinisme* par H. Marrou et A.-M. La Bonnardière.

3. *Bulletin augustinien*, par Charles Boyer, dans *Gregorianum*, XXXVII, 1957, 134-142.

4. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par Tarcisius Van Bavel, dans *Augustiniana*, VII, 594-661.

5. *Bibliographie de l'année* 1957, sous le titre *Saint Augustin*, dans *L'Année philologique*, 28, paru en 1958, 28-36.

6. *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain), IX, 1957, sous les nos 216 à 299 ; 2181 à 2245 ; 4276 à 4312.

7. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, IX, 1957, *passim*.

8. *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes, Saint Augustin*, p. 295-300, par P.-Th. Camelot, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLI, 1957.

II. — TEXTES

9. *San Agustin. Confesiones*, traducción del latín por Eugenio de Zeballos, Revisada y anotada por J. S. A., Col. « Obras Maestras », Ed. Iberia, Barcelona, 1957, 18 × 12, 440 p.

Réédition d'une ancienne traduction espagnole (jugée la meilleure) des *Confessions*, en modernisant l'orthographe et les tours de phrase périmés. Un court prologue (p. 5-7) rappelle la valeur, universelle parce que humaine, de l'ouvrage, et cite le témoignage de lecteurs célèbres : sainte Thérèse, Pétrarque, Harnack. Texte espagnol seul, avec quelques notes explicatives, rares et succinctes, pour préciser une date ou un nom propre.

F.-J. T.

10. *San Agustin, Confesiones*, traducción, prologo y notas de Lorenzo Riber. Aguilar, Madrid, 1957, 5ª edición, 14 × 10, 767 p.

Voici la 5e édition — la 1re est de 1942 — de la traduction espagnole des *Confessions* par L. Riber de la Real Academia Española, texte intégral sans le latin, présenté pour la grande diffusion en un très élégant volume de poche d'une excellente lisibilité. L'effort de l'A. s'est porté tout entier sur la traduction elle-même, et elle semble réaliser un appréciable degré de précision. Le Prologue, très long : 11-118 pp., est une initiation générale d'un souffle puissant. Il aurait gagné à notre avis en donnant des indications, des directives positives, de manière à guider la lecture de livres aussi différents que ceux des *Confessions*. Le lecteur moyen ne dispose à cet effet, outre les titres des chapitres, que de quelques notes très parcimonieuses. C'est peu pour assurer dans le grand public l'intelligence d'un ouvrage qui ne peut se passer de commentaire.

A. D.

11. *Confesiones de San Agustín, traducidas según la edición latina de la Congregación de San Mauro*, por el P. Eugenio Ceballos, O.S.A. presentación por Ismael Quiles, S.J., 3ª edic., coll. Austral. Espasa-Calpe, Madrid, 1957, 18 × 11,5, 243 p.

Voici une réimpression de la 3e édition de cette traduction sans le texte latin, des *Confessions*, sauf les trois derniers livres. Destinée à la grande diffusion, en format portatif, elle assure l'essentielle initiation du lecteur par les titres des livres et des chapitres, assez développés, par les notes courantes, assez nombreuses, et les renseignements d'un double prologue. La traduction du P. Ceballos, écrite en 1954, est la 4e des traductions espagnoles des *Conf.*, suivant celles du P. M. Toscano (1re),

du P. Ribadeneira (2e), et du P. M. Gante (3e). Si elle l'emporte par l'adoption du texte latin des mauristes, elle n'a pas profité des recensions dont ce texte a été l'objet.

A. D.

12. *Die Bekenntnisse des heiligen Aurelius Augustinus*, erstes bis zehntes Buch, ins Deutsche übertragen von Peter Remark. Thomas-Verlag, Kempen-Niederrhein, 1957, 18 × 12, 326 p.

L'A. a déjà donné une édition des *Soliloques*, allemand et latin (cf. *Bullet. august. pour* 1953, n° 161). A l'adresse encore du public instruit non spécialisé, il publie, mais sans le texte latin, cette traduction des *Confessions*, qui nous a paru consciencieuse et précise. Nul étonnement que les trois derniers livres aient été omis. On trouve pourtant dans les notes des suggestions concernant les problèmes importants soulevés par l'ouvrage, avec références aux études techniques. Aucune mention du texte de base : les dernières éditions critiques assurément ; les variantes adoptées sont plusieurs fois signalées. Les sept pages d'introduction, biographiques, littéraires, doctrinales, sont complétées par les notes, rejetées en fin de volume (301-316), suivies d'une table analytique et d'une sommaire bibliographie. Sobriété... et austérité : nul titre, de rares alinéas, caractères uniformes, d'une parfaite netteté, il est vrai.

A. D.

13. *Sant' Agostino. Contro gli Accademici*, traduzione, introd. e note di Lucia Nutrimento, ed. Canova, Treviso, col. « Testi filosofici commentati », 20 × 14, 155 p. (1957).

Le texte complet des 3 livres *Contra Academicos* est donné en traduction italienne seulement, p. 43-154, avec les divisions en ch. des Mauristes, sans titres ni autre indication pour souligner la marche des idées ; mais avec quelques notes courantes éclairant le texte par des citations surtout tirées d'autres œuvres d'Augustin (parfois de Cicéron). Une bonne Introduction caractérise la forme littéraire, et le sens de l'opuscule, son rôle dans la pensée augustinienne et sa valeur comme document sur les philosophes sceptiques ; et en donne une analyse. En particulier, l'A. relève avec raison une difficulté sur le *sens de l'œuvre* (p. 11-15) ; car Augustin par sa conversion avait dû surmonter le scepticisme : en quel sens cherche-t-il donc ici à le réfuter ? Lui reste-t-il des doutes, comme semble l'insinuer le ton passionné de sa réfutation ? Il y a, estime l'A., une part de mise en scène et d'art rhétorique en cela ; mais aussi un progrès, un effort sincère pour transformer en une évidence philosophique la certitude de posséder la vérité que lui donnait déjà la foi. Excellente explication, où nous avons la première application de la méthode bien augustinienne du « *Crede ut intelligas* ».

F.-J. T.

14. *Aurelius Augustinus, Vom Lehrmeister, De magistro*, übertragen, mit einem Vorwort versehen von Herbert Hornstein. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1957, 19,5 × 12,5, 132 p.

Puisqu'il mentionne p. 98 les traductions modernes du *De magistro*, l'A. aurait pu s'informer qu'en langue française la traduction par Ecalle, Paris-1873, est remplacée depuis 1952 par celle de la *Bibliothèque august.* (Desclée de Brouwer). Il aurait

profité spécialement de ses notes doctrinales plus poussées que les siennes sur maints problèmes de philosophie et de théologie. Par contre, il a bénéficié largement, et nous ne pouvons que l'en louer, de l'édition et de l'étude de G.E.A.M.Wijdeveld, Amsterdam-1937, du point de vue textuel, historique et philologique. A la suite de Wijdeveld et en utilisant ses critiques textuelles, l'A. a adopté pour latin de base celui des *Maurini*, mais en disposant en outre du travail de recension exécuté par Günther Weigel pour le Corpus de Vienne. Sa traduction, qui ne comporte pas le texte latin, signale les nombreuses variantes adoptées. L'introduction, complétée par les éclaircissements (98-119) n'a négligé aucune question importante, s'efforçant d'expliquer les passages subtils par les textes complémentaires des œuvres, incessamment cités, et c'est un mérite qui situe cette initiation à un niveau doctrinal élevé. Ajoutons maintes références à la pensée philosophique allemande et aux maîtres de la pédagogie moderne. La *Pädagogische Verlag Sch.* s'honore assurément par le choix du *De magistro* d'Augustin, autant que par la présentation réalisée par l'A.

A. D.

15. *Aurelius Augustinus, Die Wahre Religion, De vera religione liber unus*, übertragen von Carl Johann Perl, Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn, 1957, 22 × 14, xxvi-133 p.

L'A., spécialiste des *Dialogues*, a déjà traduit pour la *Deutsche Augustinusausgabe*, le *De ordine*, les *Soliloques*, le *De libero arbitrio* et le *De musica*. Concernant le *De vera religione*, l'ancienne traduction allemande, de Fr. Leopold Grafen zu Stolberg, datait de 1803, avec réédition en 1821, unie dans un même volume à celle du *De moribus eccl. cath.* Il était opportun d'en donner une édition à part et renouvelée. Le *Vorwort* XI-XXVI en fait une présentation littéraire à jour ; l'unité de composition est soulignée dans le sens de Pégon (*Biblioth. august.*, p. 13). Suit la traduction (la collection ne comporte pas le texte latin) sans notes et sans titres, à quoi nous ont habitués les éditions allemandes. Le latin de base est celui de l'édition bénédictine d'après Migne-XXXIV. Les *Anmerkungen* (101-122), brièvement et pour information, signalent les problèmes, mais surtout exposent la marche des idées et la structure de l'ouvrage. Elles renvoient souvent aux *Retractationes* et à la *Correspondance*. Elles sont présentées d'ailleurs sous forme d'analyse de l'ouvrage livre par livre. Le souci de l'A. est celui d'une information consciencieuse en même temps que succincte. Il n'a pas manqué d'insister sur l'actualité du *De vera rel.* du triple point de vue apologétique, philosophique et théologique. La bibliographie, par trop sommaire, aurait pu accueillir quelques ouvrages d'intérêt sur l'apologétique d'Aug. La table des idées par contre (124-133) est très détaillée.

A. D.

16. *Obras de San Agustin* en edición bilingue, tomo XV, *De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*, edición preparada por Balbino Martin, O.S.A., Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1957, 20 × 13, 1271 p.

Ce tome XV des œuvres complètes de saint Aug. s'ouvre par une bonne *Introduction générale* de Lope Cilleruelo : *San Agustin y la Biblia*, p. 3-48, sur l'attitude d'Augustin devant la Bible ; elle montre en particulier comment sa méthode exégétique se fonde, par opposition au rationalisme des manichéens, sur l'interprétation traditionnelle de l'Église catholique : critère excellent, et règle de foi toujours valable, spécialement contre le libre examen des protestants. Pour la doctrine de l'inspi-

ration, remarque C. avec raison, il faut rassembler *tous* les textes augustiniens sans faire un choix de formules souvent partielles et trop absolues qui répondent chaque fois à un problème précis : la synthèse donne une doctrine riche et équilibrée à laquelle s'est référée l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII, et qui affirme le rôle de Dieu, Auteur de la Bible (d'où son inerrance absolue), sans diminuer le rôle du rédacteur humain (ce qui explique par ex., les divergences harmonisées dans le *De consensu Evangelist.*). — Sont encore examinés : le Canon biblique établi par Augustin, sa critique textuelle à l'égard de l'Itala, le problème de l'inspiration des Septante, l'herméneutique augustinienne qui, sans abandonner l'allégorisme d'abord prépondérant, estime de plus en plus le sens littéral, les multiples commentaires et leur richesse, etc. C. examine, p. 25-26 et 43-44, la *pluralité* des sens scripturaires, voulue, dit-il, selon Augustin, non seulement par Dieu Auteur principal, mais aussi par l'écrivain sacré : pourtant il ne prouve pas clairement ce dernier point. Ce n'est pas une théorie générale, ajoute-t-il avec raison, mais une méthode spéciale pour quelques textes plus difficiles. Le problème aurait pu être éclairé par les réflexions des *Confess.*, XII, XII, 23 - XXXI, 42, qui ne sont pas évoquées : c'est une lacune de cet exposé par ailleurs bien documenté. — L'effort de présentation est beaucoup moindre dans l'édition même des 4 ouvrages : B. Martín donne seulement une courte analyse avant chacun ; puis vient le texte (latin et traduction espagnole en regard) avec les divisions et titres de chapitres de Migne, sans aucune autre explication. On laisse au lecteur un travail considérable d'assimilation, mais on lui donne un bon instrument de travail.

F.-J. T.

17. *Saint Augustine. The City of God against the Pagans*, in seven vol., I, Books I-III, with an english translation by George E. Mc CRACKEN, the Loeb classical Library, London, W. Heinemann ; Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1957, 16 × 11, LXXXIX-399 p.

De l'introduction générale, p. VII-LXXXII, plus de la moitié (p. 7-54) retrace la vie entière de saint Augustin en insistant sur ses œuvres, « pour montrer, dit l'A. p. 54, que la Cité de Dieu est comme les autres écrits, une réponse aux besoins du temps » : ce qui est vrai, mais sans nier sa valeur permanente. Pour étudier ensuite l'œuvre elle-même, l'A., renonçant à l'aspect doctrinal, cite les objections d'ordre littéraires, qui ne lui semblent pas décisives ; cherche les sources, en se bornant à l'idée des deux cités ; et indique l'occasion immédiate de l'œuvre : les malheurs de Rome et les objections païennes (cf. *Epist.* 132, 137, 138 analysées p. 58-65). Sur les sources des deux cités, il esquisse une comparaison avec la République de Platon, et évoque plusieurs autres auteurs païens et chrétiens (comme Tichonius). Ce qui montre seulement, conclut-il sagement, que l'idée des deux cités n'était pas inconnue dans la littérature du temps ; mais il indique comme source première chez Augustin, l'Écriture Sainte et sa doctrine générale de la charité opposée à la concupiscence. — Bref, il y a là plus d'une notation intéressante, mais fragmentaire. Une fort modeste *Bibliographical note* (sur les éditions et traductions anglaises, p. 83-87 ; et choix de 23 ouvrages seulement, la plupart généraux) termine l'*Introd.* — Le texte latin de l'édition de Dombart-Kalb (sans apparat critique) avec traduction anglaise en regard comprendra 7 vol. L'A. connaît la *Lettre à Firmus* (cf. p. 76-78), mais il n'adopte pas sa répartition.

F.-J. T.

18. *Regla de San Agustín y Comentario a la misma del P. Francisco* ZUMEL, publié par le P. José MARTINEZ VAZ, Madrid et Herencia, 1957, 16 × 11, 121 p.

En l'honneur du 7e centenaire de S. Pierre Nolasque, un religieux mercédaire publie le texte espagnol de la Règle de S. Augustin en usage dans son Ordre (p. 1-37). Sur l'origine de la *Regula*, il reproduit l'opinion traditionnelle sans allusion aux problèmes soulevés depuis 50 ans. La traduction publiée est donnée comme étant le texte généralement reçu en Espagne, texte anonyme d'ailleurs. Un commentaire faut suite au texte de la Règle (38-48). Il est du P. Fr. Zumel, le plus apprécié des théologiens mercédaires († 1607). Bien qu'il tienne compte des Constitutions des Mercédaires, il intéresse tous les religieux qui suivent la Règle de S. A.

A. D.

19. *Got suchen und Got finden, Auswahl aus Augustinus*, dargeboten von Rudolf Grabs, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1957, 15 × 11, 40 p.

Cette plaquette veut suppléer à l'impossibilité actuelle de rééditer *Reflexionen und Maximen* paru en 1922 d'Adolf Harnack. Elle s'est ingéniée à reproduire un bon tiers des Pensées de saint Augustin que rassemble l'ouvrage. L'ordre de présentation a été maintenu : *Persönliches, Der Philosoph und der Lehrer, Gott, Die Liebe, Ethisches, Christus, Die Kirche und das Weltreich, Glaube und Gehorsam* — cette dernière partie provient d'un recueil spécial de maximes proprement dites. Les références aux œuvres d'A. ne sont pas données.

A. D.

20. *Pensamientos de San Agustín*, selección y notas de Antonio C. Gavaldá, Colección literatos y pensadores, Ed. Sintes, Barcelona, 1957, 17 × 12, 68 p.

Recueil de pensées souvent fort brèves, de piété, religion, éducation, morale, tirées d'œuvres augustiniennes, y compris les *Meditationes* et le *Manuale* (non authentiques) : traduction espagnole seule, sans renvoi précis. Elles sont précédées d'un court aperçu biographique, p. 5-7.

F.-J. T.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

CONFESSIONS

21. *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)*, von G. Nicolaus Knauer, dans *Hermes*, 85, 1957, 216-248.

Le « voyage de l'âme » (Peregrinatio animae) est une image centrale qui fait l'unité des XIII livres des *Confessions*. Dans les 9 premiers livres, saint Augustin s'identifie à l'*enfant prodigue* (*Luc*, XV, 11-24) qui va se perdre « in regionem egestatis (*Conf.*, II, x, 18), mortis (IV, xii, 18), longinquam (IV, xvi, 30 ; cf. aussi III, iii, 5, et vi, 11) dissimilitudinis (VII, x, 16) », et que la grâce ramène vers la maison du Père. Avec Monique sa mère, il y atteint un instant à Ostie (liv. IX), mais le voyage n'est pas achevé : le liv. X décrit l'ascension méthodique vers Dieu de l'Évêque, par la vie intérieure, et aussi les obstacles de la triple concupiscence qui réclament de nouveaux efforts d'ascension. C'est pourquoi, dans les trois derniers livres, Augustin cherche « plus haut que son âme » à la lumière de l'Écriture, et il trouve au sommet du monde créé, au-delà du temps (l. XI), une créature spirituelle qui est unie indissolublement à Dieu, mais par grâce (XII, xiii, 16 et surtout xv, 21), où il puise l'es-

poir d'atteindre lui aussi ce but. Le liv. XIII, par l'interprétation allélogique des six jours de la création, décrit ce but définitif : l'union intime avec Dieu par l'action du Saint-Esprit, qui s'épanouira dans le « Sabbat céleste » (dernier ch.). Telle est la thèse que l'A. établit par de nombreuses confrontations de textes, éclairés par les lieux parallèles et diverses études citées en notes. Le point de vue choisi, sans être exhaustif (il n'explique guère, par ex., des développements comme la biographie de sainte Monique ou l'analyse du temps), met en lumière, dans les *Confessions*, une source d'unité digne d'attention.

F.-J. T.

22. *Saint Augustine's Autobiography, An abridged form of the latin text of Saint Augustine's « Confessions » edited with Introduction and Commentary*, by Rev. James Duff, M.A., Browne and Nolan ld, The Richwiew Press, Dublin, 1946, 22 × 14, L-113 p.

Cet ouvrage est une présentation abrégée du texte des *Confessions* à l'adresse des élèves des classes de latin. C'est en même temps un essai d'autobiographie augustinienne puisée à la même source. Tous les chapitres et passages narratifs ont été retenus et agencés en biographie suivie au moyen de titres et d'avant-propos convenables : en tout 35 extraits répartis sur 10 parties. Les références sont soigneusement indiquées. Le texte latin utilisé est celui de l'édition Tauchnitz (Leipzig 1935). Débordant le cadre des *Confessions*, une Introduction (XVII-XLIX) apporte les données complémentaires et développe la vie entière d'Augustin. Un Commentaire (p. 77-109) vient en aide à l'élève dans les difficultés grammaticales, syntaxiques, doctrinales et historiques qui dépassent sa compétence. Pour ses interprétations et son information — spécialement dans l'Introduction tout entière appuyée de citations des *Conf.* — l'A. se réclame de la traduction anglaise de Gibb et Montgomery, 1927, ainsi que du *St Augustin* de H. H. Lesaar (english translation by T. Pope Arkell, 1931).

A. D.

23. *La conversione di Sant'Agostino*, par Romano Guardini, traduzione di Virginia Faleschini, Morcelliana, Brescia, 1957, 21 × 14, 286 p. (Traduction de l'original : *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus* Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, 2e édition, 1950 ; cf. *Bulletin august. pour* 1950, n. 212).

Deux parties en cette étude : la plus importante, p. 17-184, est une analyse de divers aspects, traits de caractère, et problèmes qui, d'après les *Confess.*, fournissent une base à l'exacte interprétation de la conversion d'Augustin ; 14 points sont examinés, les uns d'ordre psychologique, comme la mémoire, l'intériorité augustinienne, le drame intérieur, le cœur comme fonction spirituelle ; d'autres sont philosophiques, comme les notions de perfection et de vie heureuse, de sagesse, d'existence personnelle ; la création et la providence divine ; d'autres touchent aux influences externes, le milieu, l'Écriture Sainte, l'action de sainte Monique. Cette classification d'ailleurs n'est nulle part indiquée et l'ordre suivi n'est pas apparent ; mais il en résulte clairement au ch. XII (il « paganismo » di Agost.) que précisément la conversion d'Augustin n'a pas été le passage d'une vie païenne, ni même hérétique à une vie chrétienne et catholique, mais le passage d'un chrétien qui s'ignore à une vie chrétienne pleinement consciente et logique jusqu'au dévouement total au Christ. L'A. met en relief le caractère existentiel des *Confess.* (spécialement ch. X : Stupore di fronte all'esistensa), et montre que cette « existence personnelle » spirituelle et libre dont Augustin prend de mieux en mieux conscience, n'est pas seulement

« faite pour Dieu », mais est foncièrement l'existence chrétienne qui veut s'unir à Dieu-Vérité par le Christ, Vérité incarnée. Augustin en a fait l'expérience dès son enfance, grâce à l'éducation maternelle : et c'est ce qui fait l'importance du rôle de Monique, fort bien analysé au ch. XII. Mais il manquait au jeune homme exceptionnellement doué les moyens psychologiques indispensables pour saisir toute la portée de cette expérience religieuse où s'exprimait l'appel de Dieu et du Christ : l'évolution décrite par les *Confessions* est celle des étapes vers le but par l'élimination des obstacles : éducation païenne, passions, matérialisme manichéen, orgueil du rhéteur, jusqu'à la pleine décision de Milan. — La IIe partie, p. 185-286, en suivant le récit des *Confess.*, fait, à la vie d'Augustin jusqu'à la mort de Monique, l'application de ces principes d'interprétation, non sans plusieurs aperçus nouveaux : sur la crise du scepticisme (p. 214-216), sur le rôle de la foi (p. 218-224) et sur la réalité des paroles : *Tolle lege*, exposée dans une note pleine de bon sens, p. 271-276. — Étude éclairante, qui abonde en vues neuves, en liaison avec les idées profondes et originales proposées par Guardini en d'autres ouvrages.

F.-J. T.

24. *Die Bekenntnisse Augustins*, ausgewählt und übersetzt von Hermann Waldenmaier, J. F. Steinkopf, Stuttgart, 1957, 15 × 11, 130 p.

Pour initier à la connaissance des *Confessions*, cette brochure rassemble sous une quinzaine de titres des extraits de l'ouvrage empruntés aux 10 premiers livres. De brèves notices en assurent la liaison ; en tête, quelques pages d'introduction. L'éditeur a consulté la traduction de Hermann Hefele, Jena, E. Diederichs, 1928, et subsidiairement celle de Joseph Bernhart, Fischer, 1955.

A. D.

Sur les *Confessions*, voir aussi le nº 57.

CITÉ DE DIEU

25. *Saint Augustine, On the two Cities, Selections from The City of God*, edited by F. W. Strothmann, Milestones of Thought, Frederick Ungar, New-York, 1957, 20 × 12, v-127 p.

L'introduction relève deux aspects du *De civitate* qui tranchent sur les conceptions modernes de l'Histoire-progrès indéfini, l'insistance sur le commencement et la fin de l'Histoire et la transcendance surnaturelle de sa fin : d'où la notion augustinienne des rapports entre l'Église et l'État. Pour donner une idée de l'ouvrage, on a fait choix d'extraits caractéristiques prélevés sur les 22 livres (sauf II-III, VI-VII, IX et XXI), qui en suggèrent la structure et l'argumentation. Les références sont données aux chapitres seulement. Le texte des extraits est emprunté à la traduction de Marcus Dodds, Eddinburgh, 1871-72.

A. D.

26. *Introduzione al De civitate Dei*, par Alberto Vecchi, « Accademia di Scienze Lettere e Arti di Modena », Ediz. Paoline, Modena, 1957, 24 × 17, 145 p.

Du point de vue doctrinal, avant tout théologique, la *Cité de Dieu* est une vaste réflexion sur le problème du salut et de la grâce qui est l'œuvre du Christ, considérée à l'échelle de l'univers. L'A. tout en reconnaissant le caractère encyclopédique de ce monument, se borne à ce point de vue, qu'il approfondit par des sondages en d'autres œuvres augustiniennes, spécialement *De vera religione*, dont il donne le plan en note, p. 47-48 ; *De libero arb.*, *Confess.*, etc. Il n'analyse pas le *De civ. Dei* et n'examine aucun des problèmes (composition, sources, genre littéraire, etc.), qui peuvent

relever d'une introduction : mais il cite pour appuyer son propos, les livres 1-7) puis 14-15 et surtout 19 de *De civ. Dei* (rien des l. 8 et 11, si riches en indications sur la philosophie platonicienne et la théorie du temps). L'aspect considéré est réel et important, mais il est loin d'épuiser l'intention d'Augustin. — De plus, le développement n'est pas facile à suivre : c'est une suite de thèmes en rapport plus ou moins étroit avec la Cité de Dieu, tels : L'origine des empires par la violence (c. 3) ; la vie cénobitique (c. 4 intitulé : *Il rescatto del azione*) ; l'ordre de la nature (c. 5 : *Ontologia del ordine*), l'action morale de l'État, etc. — On peut, semble-t-il, dégager l'idée directrice comme suit : Si le problème essentiel pour l'humanité est celui du salut et, après le péché, de la rédemption par Jésus-Christ, il prend un aspect social par le Peuple d'Israël que Dieu choisit dans l'Ancien Testament comme figure de l'Église : et celle-ci est la vraie Cité de Dieu qui résout le problème. En face, la cité du diable, fondée sur la concupiscence est représentée par les empires païens qui doivent leur origine à la violence et la « libido dominandi » ; car « sine iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia » ? D'où la réaction des chrétiens fervents qui se réfugient dans la vie monastique et « rachètent ainsi l'action par la contemplation ». Cependant d'autres aspects de la doctrine augustinienne permettent de voir le bien et l'ordre dans le désordre du monde : car l'image de Dieu reste, jusque dans le pécheur. Il y a là un fondement à la philosophie politique du Moyen Age, où l'État aura sa valeur propre, son rôle moralisateur, sa place dans l'ordre des Institutions chrétiennes. Le dernier chapitre sur l'Empire romain jugé par Augustin, résume bien ce double point de vue : l'Empire est condamné comme païen et créé par l'orgueil ; mais on y trouve aussi des exemples de vertus naturelles. — Ainsi comprises, ces considérations ne manquent ni de poids ni d'originalité et mettent en lumière certains aspects de la *Cité de Dieu*.

F.-J. T.

27. *Der ethische Charakter der civitates bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung*, par Erich Meuthen, dans *Aus Mittelalter und Neuzeit* Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebr... Herausg. J. Engel und H. M. Klinkenberg, Hanstein, Bonn, 1957, p. 43-62.

H. Leisegang, *Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 16, 1926, fasc. 2, 127 suiv., a voulu trouver dans *De civ. Dei*, XV, 2 une division tripartite de civitas, une triade néoplatonicienne (Stufenreich), qu'il détaille en civitas coelestis spiritualis, civ. terrena spiritualis et civ. terrena carnalis. En fonction de cette triade, qu'Aug. aurait reçue de Philon par l'entremise d'Ambroise, Leisegang explique d'autres textes du CD, par ex. XV, 5. Contre cette interprétation Meuthen établit d'abord que chez Augustin *civitas* est une notion *univoque* à caractère strictement moral. A ce compte, il doit y avoir et il ne peut y avoir que *deux* civitates, comme il n'y a que deux amours : amor Dei et amor sui. Tous les essais tendant à identifier les civitates avec des réalités concrètes : humanité, État, Église, toutes les erreurs d'interprétation proviennent d'une erreur fondamentale qui prend civitas comme une notion équivoque. Les adjectifs dont Augustin accompagne le mot civitas : *coelestis, spiritualis, aeterna, immortalis*, et : *terrena, carnalis, temporalis, mortalis*, ont de même une portée morale. Ainsi *coelestis* et *terrena* n'indiquent nullement un lieu. De ce point de vue déjà Leisegang détourne les qualificatifs, qu'il donne à chacun des trois degrés de sa civitas, de leur sens spécifiquement augustinien. Ensuite l'A. soumet CD XV, 2 à une analyse approfondie montrant que le symbolisme Agar-Sara etc., n'inclut pas l'exemplarisme néoplatonicien que L. a voulu y trouver. Dans son ensemble l'étude de Meuthen dépasse le problème précis posé par DC XV 2 : elle fait l'histoire de l'interprétation de la Cité de Dieu et oriente les recherches. La littérature citée est d'un grand intérêt,

mais elle s'arrête à 1953. Le problème a été agité au Congrès intern. augustinien de 1954. Voir Marrou, *La théologie de l'histoire*, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 200-201 ; voir aussi Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ?* dans *Studia Patristica*, II, 1957, Berlin, p. 342-350. On peut se demander, tout en étant fondamentalement d'accord avec l'A. sur le caractère éthique de civitas chez Aug., s'il convient de parler de notion *univoque* chez un auteur de formation néoplatonicienne, chez qui l'Idée est plus « réelle » mais aussi plus indéterminée que toute réalité.

A. d. V.

28. *John Ridewall's Commentary on « De civitate Dei »*, par Beryl Smalley, dans *Medium Aevum*, XXV, 1957, 140-153.

On trouve quatre commentaires du *De civ. Dei* écrits au XIV^e^ siècle : ceux de Nicolas Trévet sur I-XXII ; de Thomas Walley, O.P. sur I-X ; de John Baconthorpe, le plus théologique, sur I-V ; et celui de J. Ridewall, spécialement étudié ici. On peut le dater de 1335 environ. Bien que le prologue suppose un commentaire complet, il n'en reste que deux parties, sur I-III et VI-VII. Comparé à celui de Walley — qu'il cite et critique plusieurs fois — il manifeste une plus large information et recherche des sources. Sa méthode, ouverte aux préoccupations humanistes du temps, se caractérise comme une mise en valeur des arguments d'Augustin contre les païens. L'A. prouve ces remarques par d'intéressantes citations avec texte latin dans les notes, qui donnent aussi de bons renseignements bibliographiques.

F.-J. T.

Sur la *Cité de Dieu*, voir aussi le n° 117.

TRAITÉS DIVERS

29. *Agostino. Dal « Contra Academicos » al « De vera religione »*, par Augusto Guzzo, ed. di « Filosofia », Torino, 1957, 25 × 17, 90 p.

Dans le but d'initier à la pensée augustinienne, G. présente ici 9 opuscules écrits par Augustin aussitôt après sa conversion ; il en donne une bonne analyse en relevant l'idée qui lui paraît dominante : I. *Contra Academicos*, la découverte de la vérité infaillible ; 2. *De beata vita*, le but de la vie ; 3. *De ordine*, l'ordre du monde ; 4. *Soliloquia*, orientation philosophique ; 5. *De immortalitate animae* et *De quantitate animae*, les deux propriétés de l'âme : immortalité et spiritualité ; 6. *De moribus Ecclesiae cathol.*, premières études bibliques (le *De moribus Manich.* est signalé sans être analysé) ; 7. *De libero arbitrio*, l'origine du mal ; 8. *De vera Religione*, profession de foi catholique. Le caractère de chaque livre est bien noté, sauf pour les *Soliloques* : G. y met l'idée centrale dans la magnifique prière qui ouvre l'opuscule, et il y montre avec raison, certes, un plan d'ensemble de l'augustinisme où paraissent déjà les grands problèmes : Dieu et la création, la Vérité et l'Illumination, la Providence et le mal, la Rédemption et la grâce, bref, l'ensemble des vérités de foi que la philosophie doit chercher à comprendre : Crede ut intelligas ! Mais pour Augustin, ce n'est là que le premier point de sa méthode philosophique dont les divers aspects sont ensuite exposés comme préliminaires : l'objet des *Soliloques*, c'est l'immortalité de l'âme et le *De immortalit. anim.* devait en être le 3^e^ livre ; l'A. le dit d'ailleurs, p. 55-57 ; et son ouvrage reste riche de bons renseignements.

F.-J. T.

30. *De geest van de Regel van sint Augustinus*, door A. Ceyssens, dans *Inhoud en waarde van Regel en Constituties der Kruisheren.* Verslagboek der studiedagen van Maaseik gehouden op 29-31 augustus 1956, edit. Lichtland, Diest, 1957, p. 33-77.

L'A. expose le sujet principal traité aux journées d'études tenues à Maaseik par les Pères Croisiers : *Quel est l'esprit de la Règle de saint Augustin* (que suivent ces Religieux) ? Après avoir donné quelques renseignements, p. 34-37, sur les études récentes concernant l'authenticité de la Règle, il établit que son esprit se ramène à la *charité*, d'abord comme amour de Dieu (p. 42-50), puis comme amour du prochain (p. 51-82), en insistant sur son caractère surnaturel et intérieur et sur ses conséquences apostoliques. Il dégage le vrai sens de la Règle en faisant appel aux exposés parallèles des autres œuvres augustiniennes, surtout *De moribus Eccles. cathol.*, *De opere Monach.*, *De sancta virginit.*, plusieurs sermons et homélies *In psalm.*, etc. Il montre bien en particulier que les caractères de *vie commune* et de *pauvreté* propres aux monastères augustiniens, ne sont que la manifestation externe de l'esprit profond et intérieur de *charité* qui a vraiment le rôle dominant. Étude fortement documentée avec de nombreuses références précises.

F.-J. T.

Sur la *Regula*, voir aussi n° 55.
Sur les *Soliloquia*, voir n° 52.
Sur le *De magistro*, voir n° 90.
Sur le *De spiritu et littera*, voir n^{os} 100, 106.

ÉCRITURE SAINTE.

31. « *Prophet* » *oder* « *Dolmetscher* » ? *Die Geltung der Septuaginta in der Alten Kirche*, von Heinrich Karpp, dans *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957, 103-117.

L'A. reprend le problème de l'*inspiration des Septante* soulevé encore dernièrement par P. Benoît dans *Vom Wort des Leben*, 1951 (cf. p. 104). Il rappelle la légende des 72 interprètes appelés par Ptolémée II, dont l'accord miraculeux démontrait l'inspiration selon l'*Epist. Aristiae ad Philocratem* ; et il en raconte brièvement l'histoire : son approbation par Philon et les Juifs hellénistes au temps de J.-C., puis par les premiers chrétiens, grecs convertis qui adoptent les 70 comme valant l'original : d'où la réaction des juifs qui la répudie désormais pour s'en tenir à l'hébreu. Cependant plusieurs anciens Pères avec saint Irénée et saint Épiphane, insistent moins sur l'*inspiration* que sur l'action providentielle qui guida les traducteurs pour que leur interprétation des passages obscurs prépare les âmes aux révélations de l'Évangile, par ex., en traduisant clairement par παρθένος le mot hébreu moins clair d'*Isaïe*, VII, 14 : Ecce virgo concipiet. De même, les Hexaples d'Origène, tout en orientant vers une meilleure compréhension de l'original, respectaient les Septante comme interprétation traditionnelle. L'A. insiste enfin sur le différend qui opposa saint Augustin et saint Jérôme, le premier préférant les 70, pour des raisons surtout pastorales (bien qu'il accueille la légende d'Aristeas, *De civ. Dei*, XVIII, 42, il ne l'invoque pas dans ses lettres à saint Jérôme, *Ep.* 28 et 71) ; le second défendant l'*hebraïca veritas*, en tenant compte d'ailleurs du sentiment du peuple chrétien, par ex., en traduisant l'Almah d'Isaïe, VII, 14, par *virgo*. — L'A. expose cette question complexe avec beaucoup de pondération et de largeur, montrant très objectivement la valeur des diverses opinions en particulier pour saint Augustin

et saint Jérôme. A la thèse de l'inspiration des 70, qui semble s'appuyer sur de solides raisons, il objecte pourtant, p. 116, que le caractère canonique d'un Écrit peut devenir incertain, si une traduction (et pourquoi pas toutes ?) peut aussi être inspirée. Du point de vue catholique, on peut répondre que seule l'approbation officielle de l'Église, fondée sur la Tradition, canonise telle ou telle traduction. Actuellement d'ailleurs cette approbation ne semble pas encore acquise aux 70 ; et l'explication de saint Irénée et saint Épiphane (vers laquelle penche l'A.), est peut-être encore la meilleure.

F.-J. T.

32. *La typologie augustinienne de l'Hexaemeron et la théologie du temps*, par Olivier Rousseau, dans *Festgabe J. Lortz*, II, Verlag B. Grimm, Baden-Baden 1957, p. 47-58.

Les six jours de la création selon la Genèse ont suggéré à saint Augustin les six âges du monde couronnés par l'Éternité. Cette division lui est chère et se retrouve en *De Genesi cont. Manich.*, I, xxiii, 35-xxv, 43 ; *De catech. rudibus*, xx, 39 ; *Serm.* 259, 2 (et plusieurs autres) ; *Quaest. in Heptat.*, VII, 49 (in fine) ; *In Io. Ev. Tr.* 9, 6 ; et *De civ. Dei*, XXII, 30. Ce qui caractérise saint Augustin, c'est de voir en chacune des six étapes, comme une « reprise » due à la miséricorde de Dieu, après une « chute » produite par le péché de l'homme. L'histoire commence par le péché originel : le 1er âge aboutit au déluge ; le 2e à l'orgueil de la Tour de Babel ; après quoi, Abraham reprend la marche jusqu'à David (3e âge) : et ici, l'A. relève que saint Augustin a éliminé une charnière signalée par plusieurs anciens Pères et reprise par saint Grégoire : celle de Moïse, ce qu'il explique (p. 56) par la prière du Sinaï où Moïse obtient que l'Alliance de Dieu avec son peuple ne soit pas brisée, comme elle le sera plus tard avec Saül, pour recommencer avec David. Alors, le 4e âge va jusqu'à l'exil de Babylone qui punit les péchés des rois, et où le peuple élu se reprend (5e âge), jusqu'au temps du Messie ; mais celui-ci est rejeté par l'Israël déicide, et il déverse au 6e âge, sa miséricorde sur les païens dans l'histoire de l'Église. Ainsi « le déroulement du temps n'a de sens d'après Augustin, qu'en vertu de l'œuvre rédemptrice et de la venue du Christ » (p. 57). — L'A. met bien en relief d'après les textes, cette vue aussi originale que profonde de saint Augustin : son exposé est riche de vues neuves. Il rappelle aussi, p. 49, l'hypothèse présentée aujourd'hui (cf. par ex. dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, III, p. 209, l'intervention de J.-M. Le Blond), selon laquelle l'histoire chez l'homme ne commencerait qu'avec le péché ; et il l'attribue *aux Pères*, sans renvois précis. Cette hypothèse mériterait plus mûr examen, et il ne semble pas que saint Augustin l'aie clairement affirmée. Il constate simplement que l'histoire humaine commence par le péché.

F.-J. T.

33. *Das Corpus paulinum des Ambrosiaster*, herausg. von Heinrich Joseph Vogels, Bonner biblische Beiträge 13, Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1957, 25 × 18, 178 p.

Dans ses *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonner biblische Beiträge 9, 1955 (voir *Revue des étud. augustin.*, V, 1959, 187-188), M. Vogels a publié un texte critique de *Rom.* latin de l'Ambrosiaster (Amstr) d'après le ms 87 Amiens comparé avec Rufin, et de *I Cor.* latin d'après 87 Amiens comparé avec 455 Gand. Voici maintenant l'édit. critique de tout le Corpus paulinum de l'Amstr, d'après les meilleurs mss — 13 épîtres sauf *ad Hebr.* L'Amstr connaît *ad Hebr.* mais ne la compte pas parmi l'œuvre de s. Paul ; rappelons que

Pélage (éd. Souter, *Texts and Studies* IX, 1926) l'attribue à s. Paul, mais ne la considère pas comme lettre canonique : De Bruyne, *Etude sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, dans *Revue biblique*, XII, 1915, p. 372. On sait qu'Aug. la considère comme canonique, mais que son opinion a varié sur son origine paulinienne ; on en cherche les motifs : A.-M. La Bonnardière, *L'Epître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des étud. augustin.*, III, 1957, 143-146. Par ailleurs, Aug. connaît le commentaire de l'Amstr. et l'attribue à saint Hilaire : *Contra duas ep. Pelag.* IV, 4, 7 ; De Bruyne, *art. cit.*, p. 369, n. 2 retient cette suggestion : « l'Ambrosiaster doit s'appeler Hilaire ». M. Vogels n'édite pas le commentaire de l'Amstr ni les prologues, ni les sommaires ; il se contente d'en donner les caractéristiques dans son introduction (9-14). Il est difficile de faire le stemma des nombreux mss : le fait d'une revision par l'Amstr lui-même de *Rom.* (2 fois) et de *I-II Cor.* (1 fois) augmente encore considérablement cette difficulté. Aussi M. Vogels classe-t-il les mss en « groupes » selon des caractéristiques qui permettent d'y voir la première édition, la première revision ou la deuxième revision par l'Auteur. Les mss trahissent tous à divers degrés des corrections faites sur la Vulgate, tandis que 87 Amiens semble en plus se conformer à des leçons attestées par Rufin. La question se pose de savoir si l'Amstr a également revisé le texte paulinien qu'il commentait. On n'en trouve pas de trace : l'A. semble se servir d'un unique ms ; il mentionne bien par deux fois « alii codices sic habent », et dans sa revision il ajoute *Rom.* xiii, 4 *dei enim minister est tibi in bono*, fragment qui manquait dans la première édit. Malgré le fait que par 4 fois l'Amstr défend, dans son commentaire, la tradition latine contre des leçons divergentes de la tradition grecque, M. Vogels après De Bruyne, *art. cit.*, p. 369, doit constater qu'il ignore le grec et qu'il n'a pu collationner son texte latin sur le grec : de là quelques erreurs de taille (p. 15). M. Vogels s'efforce donc de reconstituer le texte original du Corpus paulinum de l'Ambrosiaster. La chose la plus délicate est de décider si le texte original de l'Amstr pouvait, par endroit, coïncider avec le texte de la Vulgate ou si l'original a été corrigé par les copistes d'après la Vulgate : l'histoire du texte paulinien de la Vulgate, en effet, n'est pas claire, voir De Bruyne, *art. cit.* M. Vogels maître ès édition critique, n'ignore pas la difficulté et suggère même la possibilité que d'ici de là le texte correct pourrait bien se trouver dans son apparat critique (Vorwort).

Les augustinisants doivent être heureux d'avoir ainsi, avec le texte paulinien de Pélage, un deuxième texte contemporain de saint Augustin, qui leur permettra d'utiles comparaisons pour établir le Corpus paulinien dont se servait Augustin. Ce ne sera pas œuvre facile ! De Bruyne, *art. cit.*, p. 366 a relevé deux variantes : *Rom.* XII, 11 *tempori servientes* (Amstr) *domino servientes* (August.) et *I Timoth.*, I, 15 : *humanus sermo* (Amstr) et *fidelis sermo* (Aug. souvent). Chose curieuse : le *sermo* clxxiv, 1 et 2 base tout son développement sur le sens de *humanus* ; le *sermo* clxxv, 1 sur le sens de *fidelis*, sans que l'orateur sente le besoin de s'expliquer sur le choix de la variante.

A. d. V.

34. *Prima Clavis Sapientiae : Augustine and Abelard*, by Beryl Smalley, Fritz Saxl, 1890-1948, Memorial Essays, Nelson, Edinburg, 1957, 93-100.

Abélard, en déclarant dans le *Prologue* du *Sic et Non* que « prima clavis sapientiae est frequens interrogatio », s'inspire du Prologue de saint Augustin dans *Quaestiones in Heptateucum*, P.L., 34, 547 ; mais il élargit la méthode en l'appliquant non seulement à l'Écriture, mais aussi aux ouvrages patristiques. L'A. justifie bien cette dépendance, quoique Augustin ne soit pas cité ; il en conclut avec raison, que la mentalité d'Abélard n'était pas celle d'un sceptique, comme on l'a dit parfois,

mais celle d'un chercheur à la manière d'Augustin, tout en s'inspirant moins de la rhétorique que de la dialectique.

F.-J. T.

Sur l'*Écriture Sainte*, voir aussi nº 37.

VOCABULAIRE. LANGUE. STYLE

35. *Der Begriff « Structura » in der lateinischen Literatur*, par Godo Lieberg, dans *Hermes*, 84, 1957, 455-477.

L'histoire du terme *Structura* est étudiée en trois domaines : l'ordre physique (architecture, anatomie, botanique) ; — l'ordre de la rhétorique (structure du discours) ; — l'ordre religieux (Pères de l'Église). Saint Augustin est signalé dans le 1er et le 3e. *a*) p. 461-462, on a deux textes du *De civ. Dei :* le premier, VI, 4, B.A., 34, 62, à propos de Varron, emploie *structura* au sens d'architecture, comme synonyme d'*aedificium ;* le second, XI, 27, B.A., 35, 118, l'applique au monde des plantes, ce qui marque une tendance à en élargir le sens. — *b*) Comme d'autres Pères, Tertullien, saint Ambroise, etc., saint Augustin emploie le mot en un sens plus spirituel : en *Contra Faustum*, VI, 8, les principes de ténèbre entrent avec ceux de lumière dans la *structure* du monde ; selon *Epist.* 187, 33, l'Église est « viva structura Templi Dei ». Mais l'image reste plastique chez lui, plus que chez saint Ambroise qui, par exemple, qualifiait l'ensemble des dogmes : « structura fidei ».

F.-J. T.

36. « *Dilige et quod vis fac* », von J.-B. Bauer, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 20, 1957, 64-65.

Cette courte note signale l'origine de cette formule, qui devient souvent : « Ama et fac quod vis » ; elle l'explique d'après son contexte dans *Tract. in Io.* 7, 8, P. L., 35, 2033 ; et par plusieurs endroits parallèles : *En. in ps.* 118, s. 14, 4 ; *in ps.* 44, 18 ; *Serm.* 125, 7 ; *Epist.* 155, 4, etc., qui montrent combien cette sentence tient à l'esprit de la doctrine augustinienne où tout est ramené à la charité dans la vie spirituelle : vertus, sacrements, mérite, etc.

F.-J. T.

37. *St Augustine on Signs*, par R. A. Markus, dans *Phronesis*, 2, 1957, 60-83.

Après un bref aperçu de la théorie du signe chez les philosophes grecs — ce qui fait ressortir l'originalité de saint Augustin — M. analyse les trois aspects que revêt cette théorie dans le *De magistro*, le *De doctrina christ.*, et le *De Trinitate* de saint Augustin. Le *De magistro* est, semble-t-il, le premier ouvrage philosophique qui explique le langage par la catégorie du signe, et il est riche en suggestions sur l'origine et le rôle des mots pour transmettre la pensée ; mais l'auteur dépasse ce problème en concluant que seul le Maître intérieur, le Christ, donne aux phrases entendues leur valeur de vérité. — Le *De doctrina christ.* reprend la question dans le cadre de l'exégèse biblique. Il distingue dès l'abord comme objet d'étude (I, 2, 2) les *choses* dont parle l'Écriture, puis les *signes* de ces choses (phrases et mots) ; et en abordant ce dernier point, il donne une remarquable définition du signe qui deviendra classique au Moyen Age (II, 1, 1-2) ; puis il distingue nettement les deux grandes classes : signes *naturels* et signes *conventionnels* (que M. propose d'appeler en anglais : *Symptom* et *Symbol*). Mais d'après M., Augustin minimise le rôle des signes naturels, et l'explication qu'il donne de la magie en recourant à un pacte avec le diable (II,

24, 37) resterait selon lui insuffisante. — Enfin dans le *De Trinitate*, la perspective change : il s'agit du verbe mental dont le mot parlé est le signe externe, et qui naît de la pensée sous l'action de l'amour, donnant ainsi une image de la Trinité. Mais ce « verbe » tout spirituel, ni en nous ni en Dieu n'est plus appelé *signe* par Augustin : il s'agit d'une autre théorie, celle de la connaissance. — Il ressort de cet exposé que la notion du signe a été étudiée par saint Augustin en fonction d'autres doctrines qui lui tenaient plus à cœur : théorie de l'illumination, exégèse, théologie trinitaire. De là certains aspects incomplets ; mais par contre, on y trouve bien des suggestions qui peuvent conduire à une théorie plus achevée. De plus, l'inventaire de M. est loin d'être exhaustif : il ne parle pas de « signe » au sens de « miracle » (cf. par ex., *De civ. Dei*, X, 17, B. A., 34, p. 488) ; ni de son rôle dans la définition du sacrifice visible « invisilis sacrificii sacramentum, i. e. *sacrum signum* » (*De civ. Dei*, X, 5, B. A., 34, p. 440), ni par suite dans la théorie du sacrement signe de la grâce. M. s'est borné au signe dans la théorie du langage. — Il ajoute en *Append.*, quelques remarques de terminologie, comparant celle d'Augustin à celle d'auteurs modernes, Peirce, Price, Langer.

F.-J. T.

38. « *Mysterion-Sacramentum* » *dai Padri alla Scolastica*, par Pelagio Visentin, dans *Studia Patavina*, 3, 1957, 394-414.

Excellente vue d'ensemble sur le problème du *sens* donné par les Pères de l'Église et les théologiens aux deux mots : *Mysterion - Sacramentum* depuis les origines jusqu'à saint Thomas (et même, en conclusion, p. 412-414, jusqu'à nos jours). La place centrale de saint Augustin y est bien marquée, p. 403-408 : son influence décisive vient de sa conception du « sacrement » comme *signe sacré* qui se réfère d'abord au Christ-Rédempteur ; puis à son œuvre de salut opérée en nous dans le rite par la grâce invisible. Cette conception suppose l'efficacité du sacrement, mais Augustin n'a pas élaboré la notion de sa *causalité* : ce progrès était réservé aux docteurs scolastiques. — Des références nombreuses et précises enrichissent cet exposé clair et méthodique. La portée de l'œuvre augustinienne en ce domaine, indiquée nettement et avec beaucoup de vraisemblance, mais sommairement, mériterait d'être *vérifiée* par une étude approfondie des textes.

F.-J. T.

39. *Dissemblance (Regio dissimilitudinis)* par Gervais Dumeige, dans : *Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XXII-XXIII*, Direction spirituelle-Dorothée de Mountau, 1956, Beauchesne, Paris, col. 1330-1346.

L'auteur fait le point de cette expression vieille de vingt-trois siècles. Origine : Platon, le *Politique* 273 d : lieu de la catastrophe où court le monde, abîme cosmique, signifierait aussi une désagrégation intérieure qui suppose un effort pour ressembler au modèle à imiter, sans oublier l'idée sous-jacente de l'apeiron, l'illimité. Origine prochaine : Plotin, *Ennéades*, I, 8, 13 ; I, 6, 5 : « C'est dans un contexte, où l'accent religieux est nettement marqué, de souillure morale, de dégradation et de mort de l'âme, d'opposition radicale à la forme qui est du côté du Bien, c'est, considérée comme un aveuglement ténébreux, dans un éloignement d'autant plus radical qu'il est incommensurable parce que spirituel, dans une opposition d'autant plus absolue à l'Un, que son illimitation dissout l'être, qu'est évoquée la région de la dissemblance » qui serait un mal absolu. Le tournant chrétien : St Augustin : *Confes*,

VII, 10, 16, etc. « Cette région de dissemblance « donnée technique d'origine plotinienne » (Gilson), cette manière où l'homme perd son âme, Augustin la christianise. Plus fortement que Plotin, il en fait la terre du péché où s'est obscurcie la ressemblance de l'âme avec le Verbe. Il en fait aussi la région perdue où l'on épuise ses efforts à la recherche de la patrie de paix déjà aperçue, mais sans trouver le chemin qui y mène et dont l'humilité permet à l'homme de misère — enfant prodigue — de sortir pour posséder enfin le Dieu d'humilité. Au XII^e s. l'idée plotinienne reprend le dessus, teintée de données bibliques (Guillaume de Saint-Thierry), puis le thème devient un cliché où prévaut la signification morale (saint Bernard) et plus tard son sens gravite autour des idées de péché, d'exil de ténèbres et de dispersion. Bibliographie des derniers auteurs étudiant la question.

G. C.

40. *The Relation of Cicero's rhetoric to Augustine*, par Louis D. Mcnew, dans *Research Studies of the State College of Washington*, XXV, 1957, 5-13.

Augustin a employé, particulièrement dans le 4^e livre du *De doctrina christiana*, nombre d'expressions de rhétorique cicéronienne : il serait faux de conclure pour autant à une conception identique de la rhétorique ou à une simple transposition. Augustin a puisé dans la Sainte Écriture le type d'une éloquence « éternelle » et « divine » qui est basée sur la « sapientia », non pas sur la « scientia », et qui a pour matière Dieu lui-même comme révélé dans l'Écriture. Dans ce type d'éloquence « things determine signs » : dès lors les divisions et catégories traditionnelles, empruntées à Cicéron, sont en fait radicalement transformées : l'originalité augustinienne est sauve. Sans doute, mais n'est-ce pas par timidité que le théoricien s'oblige à citer des exemples de styles « simple, modéré et sublime » chez saint Paul, Cyprien et Ambroise ? Dans sa pratique de la prédication, l'évêque d'Hippone saura recouvrer toute sa liberté et son originalité.

G. M.

41. « *Enarratio* » *of Horace Odes* I. 9, par Maurice P. Cunningham, dans *Classical Philology*, LII, 1957, 98-102.

« Le lecteur moderne, Européen ou Américain », des *Odes* d'Horace éprouve des difficultés à y découvrir l'enchaînement des idées. A l'encontre d'une interprétation fragmentaire et linéaire, l'auteur préconise le recours à l'ancienne *enarratio poetarum* : « tradition d'analyse littéraire qu'Horace partageait avec ses lecteurs, tout comme ils partageaient langue, métrique et autre *materia poetica* ». Deux passages des Œuvres d'Augustin peuvent aider à comprendre ce qu'implique une technique adéquate de lecture de la poésie latine classique : *Confessions*, XI, 38, où Augustin suggère qu'il y a relation du poème tout entier à chacune de ses parties (*et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius...*), *De doctrina christiana*, III, où Augustin applique au problème de l'interprétation de l'Écriture les techniques de l'*enarratio poetarum*. C'est un tout qu'il s'agit de comprendre et « ce qui suit influe sur le sens de ce qui précède tout autant que ce qui vient avant affecte ce qui vient après » (p. 100). — L'auteur n'ignore pas (p. 102, n. 10), que H.-I. Marrou a jugé déficiente l'application de la méthode d'*enarratio* par Augustin, mais il s'intéresse davantage aux principes impliqués dans ces textes augustiniens. Le lecteur d'Horace appréciera la méthode suggérée.

G. M.

Sur le *Vocabulaire*, voir aussi n^os 21, 60, 96.
Sur les *Sources platoniciennes et aristotéliciennes*, voir n^os 81, 83, 94.
Sur *Pélage*, voir n^o 101.

HISTOIRE DU TEXTE

42. *St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose*, by M. Melchior Beyenka, dans *The American Benedictine Review*, 1957, 121-132.

L'article signale la définition de l'*hymne* de saint Augustin, *Enar. in psalm.* 148, conforme à celle de saint Ambroise expliquant le ps. 64 (cf. P. L., 16, col. 89) ; et il cite *trois* hymnes ambrosiennes explicitement attribuées par saint Augustin à l'Évêque de Milan : *Aeternae rerum Conditor* : cf. *Retract.*, I, xx, 1, B. A., 12, 400 ; *Iam surgit hora tertia* ; cf. *De nat. et gratia*, P.L., 44, c. 284-285 ; *Deus Creator omnium*, plusieurs fois cités : cf. *De beata vita*, 35, B. A., 4, 289 ; *De musica*, VI, ii, 2, B. A., 7, 360 ; *Conf.*, IX, xii, 32. Une quatrième hymne souvent présentée comme attestée par saint Augustin (cf. l'éd. des *Confess.*, de Labriolle, II, p. 234, note 2, qui l'appelle *Veni Redemptor gentium*) est appelée ici *Splendor paternae gloriae* : sans l'attribuer explicitement à saint Ambroise, saint Augustin la cite, *Confess.*, V, xiii, 23 ; une cinquième enfin : *Intende qui regis Israel* est attestée par le sermon 372 dont l'authenticité augustinienne est douteuse ; mais aussi par une allusion du *Tract.* 59 *in Io. Evang.*, n. 3 (« *geminae Gigas substantiae* »). — Après l'exposé clair et sobre de ces données, puisées en des études connues citées en note, l'A. signale simplement l'usage liturgique actuel de ces hymnes.

F.-J. T.

43. *Zitate in altspanischen Messgebeten*, par Leo Eizenhöfer, dans *Römische Quartalschrift*, 50, 1955, 248-254.

L'A. a découvert quelques nouvelles citations de Pères dans le palimpseste de Milan M 12 Sup., édité par Dold, *Das Sakramentar im Schabcodex M 12 Sup. der Bibliotheca Ambrosiana, mit hauptsächlich altspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk*, Texte und Arbeiten 1.Abt. Heft 43, Beuron, 1952 : voir *Bulletin augustinien* dans *Revue des étud. august.*, III, 1957, p. 80 n. 288. Citations de Cyprien, *De mortalitate*, 14 (CSEL 3, 306, 2-8) = M 12 Sup., p. 164 (48* 2, 5-14 Dold) ; *ibid.*, 7 et 3 = M 12 Sup., p. 169-170 *Praefatio missae funeralis* (46* 3, 6-4, 14 Dold) ; *De dominica oratione*, 15 (CSEL 3, 277, 26-27) = M 12 Sup., p. 2 (41* 4, 5-7 Dold) ; de Léon le Grand, *Tomus*, 59-60 (Silva Tarouca, p. 24) = M 12 Sup., p. 166 (40* 2, 10-13 Dold).

L'A. ajoute quelques remarques sur certaines expressions dans ce palimpseste : *qui nos in pace dominica praecesserunt*, p. 56 (5* 2, 3-5 Dold), expression caractéristique pour les inscriptions tombales en Afrique du Nord (Diehl, *Inscr. Lat. christ. veteres* 1, Berlin 1925, N° 1504), connue aussi en Gaule (ibid., N° 1504 Cahors) et dans le Missale Gothicum, le Stowe-Missale et le Liber Mozarabicus Sacramentorum (voir référ. ici p. 251) ; *in prima resurrectione participes*, p. 6 (38* 4, 2-3 Dold), référence à ajouter à celles de B. Botte, *Prima resurrectio*. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales, dans *Rech. de Theol. anc. et médiév.* 15, 1948, 5-17 et de G. Manz, *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins* 11. *Jahrhundert*, Texte und Arbeiten 1.Abt. 1.Beiheft Nr 852, Beuron, 1941 ; *conductela*, p. 161 (42* 1, 6 Dold) mot très rare, apparenté à *conductio* et employé par des auteurs espagnols : cf. Diction. ; *Deus per quem omnia, ex quo omnia et in quo omnia*, p. 176 (43* 2, 8-10 Dold), formule scripturaire, *Rom.*, 11, 36 ; *I Cor.*, 8, 6 ; *Hebr.*, 2, 10, mais cf. Aug. *De agone christiano*, XIII, 15 et XIV, 16.

L'A. signale encore des références à Aug. dans le *Codex Tolet.* 35,4, fol. 127 (Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 1912, N° 1380, p. 626, 28-37 = Aug. *Soliloq.*, I, 1, 3 (P.L. 32, 870). Il soupçonne également une influence augustinienne dans la prière « Post-pridie » : *Habemus quidem* etc. *Codex Tolet.* 35,3 (Férotin N° 1146)

et pour l'énumération des œuvres de miséricorde dont on n'aura plus besoin au ciel : cf. Aug., *sermo* 11, 1 (P.L. 38, 98) ; 362, 27 (P.L. 39, 1632) ; *Enar. in psalm.* 83, 8 (P.L. 37, 1062) et moins directement *sermo* 104, 2, 3 (P.L. 38, 617) et *Enar. in psalm.* 85, 24 (P.L. 37, 1099).

Ces constatations d'Eizenhöfer confirment l'opinion de Dold : le caractère de la liturgie de M 12 Sup. est espagnol. Quant au problème de l'interdépendance que posent ces textes, qui nous proviennent d'une part des écrits des Pères, d'autre part de la liturgie gallo-espagnole, l'A. pense que ces textes ont été empruntés non par les Pères à une liturgie en pleine formation, mais par la liturgie aux Pères, surtout quand il s'agit de textes un peu longs, dont le mot à mot est identique et qui sont par ailleurs caractéristiques chez les Pères en question.

A. de V.

HISTOIRE

44. *Spätantike Widerstandsbewegungen : das Circumcellionentum*, par Hans-Joachim Diesner, dans *Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*, I, « Berliner Byzantinistische Arbeiten 5 », Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 106-112.

L'A. cherche à caractériser le mouvement des Circoncellions, mouvement de résistance à la fin de l'Antiquité. Ce mouvement ne doit pas son origine au donatisme, mais le donatisme s'en est servi, tout en épousant en partie sa cause. Se basant sur Aug., *Contra Gaudent.* I, 32 ; *Ep.* 185, 12, l'A. voudrait voir dans les circoncellions des épigones de ces groupements de chrétiens fanatiques, des couches inférieures de la société, qui pendant les dernières persécutions exprimaient leur résistance à l'État païen par la recherche volontaire du martyre ou du moins de la dignité de confesseur de la foi, qui comportait, outre l'assurance du salut, des avantages sociaux appréciables. Les circoncellions, nom donné par les adversaires, s'appelaient eux-mêmes *agonistici*. Avec N. A. Maskin, l'A. rejette l'opinion d'A. D. Dmitrev, qui distingue les circoncellions, groupements girovagues de moines déclassés, des agonistici, groupements de révolutionnaires de la masse opprimée. Le nom d'agonistici exprime d'après l'A. à la fois une conscience de pureté religieuse et une détermination au combat, donc une nouvelle forme de l'ecclesia militans. Le surnom de circoncellions lui semble pourtant plus riche en éléments caractéristiques du mouvement, bien que le sens n'en soit pas encore parfaitement tiré au clair. Il est déterminé par la signification de *cella*, qui entre dans sa composition. L'A. rejette, non pas la possibilité mais l'évidence de l'interprétation de Frend, *The donatist Church*, 1952, p. 172 suiv., cella = sanctuaire, et accepte l'interprétation traditionnelle, cella = dépôt, au sens large, de provisions, parce qu'elle explique mieux l'activité des circoncellions telle que la décrivent les documents. Celle-ci à son tour permettrait de détailler la composition de ces bandes d'après la situation sociale et économique du pays, surtout de la Numidie : population autochtone des campagnes, ennemie et victime des grands propriétaires romains ou pro-romains, ennemie aussi des gens de la ville ; groupements instables d'ouvriers agricoles saisonniers ; éléments de populations nomades installées sur les frontières. A cette composition disparate le donatisme aurait donné une idéologie, un objectif religieux fécondant et concrétisant des aspirations sociales et même nationalistes. Il semble d'après des textes d'Aug., *Contra ep. Parm.*, II, 6 et d'Optatus, III, 4, que sous la direction de certains donatistes les circoncellions visaient à créer un nouvel ordre politique et social. — On l'aura remarqué : l'A. s'inspire principalement de l'ouvrage de Frend déjà cité. Son exposé est logique, surtout dans la conception marxiste de l'histoire. Mais en l'absence d'une documentation quelque peu complète sur le mouvement des circoncellions, peut-on se fier à la seule logique ?

A. de V.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

BIOGRAPHIE

45. *Aurelius Augustinus Bischof von Hippo*, par Heinrich Fausel, Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg, Heft 7, R. Müllerschön Verlag, Bad Cannstatt, 1957, 21 × 15, 30 p.

Voici un essai qui n'a pas la prétention d'apporter des points de vue nouveaux, fruits de recherches personnelles, mais réussit à présenter en quelque 30 pages écrites avec un sobre enthousiasme, la personne de l'évêque d'Hippone et les grandes lignes de sa pensée. L'A. ne cache pas qu'il doit beaucoup à F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, 1953 (p. 15, n. 26) ; il cite C. Schneider, *Geschichte des antiken Christentums* I, F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, von Campenhausen, *Weltgeschichte und Gottesgericht*, finalement W. Kamlah, *Christentum und Selbstbehauptung*, 1940. Si la qualité de ces ouvrages explique l'exactitude de l'information et le bien-fondé des jugements de cet essai, il doit sans doute à la culture générale de l'A., à son esprit de synthèse et à sa dévotion à l'évêque d'Hippone, d'être, fait trop rare, un modèle de haute vulgarisation.

A. de V.

46. *Augustinus. Leven en Werken*, par A. Sizoo, J. H. Kok, Kampen, 1957, 22 × 15, 352 p.

Cette biographie est comme la réplique en néerlandais de l'œuvre de G. Bardy, *S. Augustin, l'Homme et l'Œuvre*, Paris, 7e éd. 1948. Elle développe en effet la vie d'Augustin sans omettre, certes, les premières années où les *Confessions* sont le guide idéal, mais en insistant sur les 33 années vraiment fécondes de l'épiscopat à Hippone. Sans jamais citer Bardy (l'ouvrage d'ailleurs ne comporte pas de bibliographie, mais seulement quelques renvois dans les notes courantes), l'A. a suivi à peu près le même plan : après une introduction sur l'état social et religieux de l'Afrique du Nord au IVe siècle et le récit, en cinq brefs chap. (p. 19-75) des premières années jusqu'à la conversion, il entre dans l'œuvre d'Augustin par l'analyse des premiers ouvrages de Cassiciacum et de Thagaste, jusqu'à son élection à la prêtrise et sa consécration épiscopale ; puis après la « description des occupations quotidiennes d'un Évêque », vient l'étude de sa correspondance, de ses prédications, de ses luttes contre les Manichéens, les Donatistes, les Pélagiens : et ces grands combats apostoliques jalonnent ainsi les années de l'épiscopat entre 390 et 425 ; mais pour être complet, l'A. ajoute deux chapitres, l'un sur les ouvrages non encore signalés, l'autre consacré aux deux chefs-d'œuvre, *Confess.*, et *De Civ. Dei.* Il achève alors l'histoire des dernières années et conclut par un portrait de la « Personnalité d'Augustin ». — L'A. aime à laisser parler son héros : il raconte par ex., son ordination sacerdotale en citant *in extenso* la belle lettre 21 adressée par le jeune prêtre à son évêque Valère ; et plus loin, p. 318-322, c'est en citant la lettre 213 qu'il rapporte l'intronisation d'Héraclius comme coadjuteur d'Augustin. Quoique protestant, il sympathise avec le Docteur catholique et dans les exposés doctrinaux, il reste parfaitement objectif. S'il rappelle, dans la lutte antidonatiste, le recours d'Augustin à la puissance civile, il en indique la vraie portée, inspirée par le zèle du salut des âmes (p. 243-245) ; il présente selon les documents la controverse mouvementée contre Pélage, et en signalant la parole célèbre : « Roma locuta, causa finita » (p. 266), sans relever évidemment son caractère catholique, comme le fait Bardy, il lui donne bien sa vraie valeur historique. Il cite abondamment des exemples de prédication,

il signale l'exégèse allégorique, conforme, dit-il, à l'usage du temps ; et nulle part il ne soulève les « questions disputées » comme l'interprétation du discours sur le « pain de vie » en saint Jean. Bref, il nous présente en saint Augustin, un ensemble fort riche de pensées et d'exemples, sur la vérité et la valeur desquels protestants et catholiques peuvent se dire d'accord.

F.-J. T.

47. *Augustin.* Aurelius (354-430). I. Leben und Schriften. — II. Theologie, par Rudolf Lorenz, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, I, 3e éd., 1957, p. 738-748.

Cette notice de dictionnaire est un modèle du genre. Elle groupe la matière sous deux titres : 1) Vie et œuvre, 2) Théologie. Ce dernier titre pourrait sembler inadéquat à embrasser toute la pensée d'Aug. Mais en raison du caractère spécifique du diction., il fallait mettre l'accent sur le côté religieux de cette pensée et comme le fait remarquer l'A. il est difficile d'y distinguer l'élément philosophique de l'élément théologique. L'A. est parfaitement informé de la biographie d'Aug. et des problèmes qu'elle soulève ; il ne prend pas position, il informe objectivement. Je signale quelques remarques intéressantes : la méthode d'exégèse « atomistique » qu'Aug. a apprise à l'école en étudiant Virgile, se retrouve dans le *Commentaire sur les psaumes* ; la recherche actuelle (Frend, de Menasce) admet de plus en plus la persistance de l'emprise profonde du manichéisme sur l'esprit d'Aug. ; le monachisme d'Aug. serait en partie une réalisation de l'idéal stoïcien de l'amitié ; l'évolution d'Aug. n'aurait atteint son point de fixation dans la doctrine de la grâce qu'au début de son épiscopat : à cette époque, Aug. serait en possession des éléments définitifs de sa doctrine, qui est aux antipodes du pélagianisme, avant même qu'Aug. n'en eût connaissance. — Sous la rubrique « Théologie », l'A. analyse la pensée religieuse d'Aug. (Dieu, Grâce, Église), qui est fondamentalement orientée vers la *vita beata* et conditionnée par sa doctrine du *frui-uti*. Cf. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, LXIII, 1950, 75-132 et *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, ibid., LXIV, 1952-53, 35-60 (*Bulletin augustinien pour* 1950, dans *l'Année théol. augustin.*, 12, 1951, 383, n. 249 et *Bulletin augustin. pour* 1952, dans *Revue des études augustin.*, I, 1955, 188, n. 90). L'A. ne semble pas admettre que la piété augustinienne soit mystique, la mystique étant pour lui plutôt une fusion de l'âme en Dieu qu'une expérience de la présence de Dieu dans l'âme. Il ne m'est pas clair, comment l'A. voit le rapport entre Prédestination et Justification ; celle-ci précéderait celle-là si du moins Erwählung = Prädestination. La justification se ferait au moyen d'une restauration de la prédominance du spirituel sur le sensible par l'infusion de la charité : on aurait aimé plus de précision. La bibliographie forcément restreinte est suffisante pour orienter une première recherche.

A. de V.

48. *St. Monica*, by Muriel Spark, dans *The Month*, 17, 1957, 309-320.

Petite biographie de sainte Monique, tout entière inspirée des *Confessions* de saint Augustin, surtout liv. IX, viii, 17 - xiii, 37, abondamment cité mais sans aucune référence. L'A. relève dans la psychologie de Monique les contrastes unifiés par la sainteté.

F.-J. T.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

49. *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, par Charles Norris Cochrane, A Galaxy Book, New York, 1957, 21 × 13,5, IX, 523 p.

Ce livre est une réimpression de la 2e édit., publiée en 1944 par Oxford University Press, London - New-York - Toronto ; cette 2e édit. était une revision de la 1re, parue à Oxford, Clarendon Press, 1940. La guerre fut cause sans doute que ce volume ait trouvé si peu d'échos hors du monde anglo-saxon : cf. les comptes rendus dans *The Classical Review*, 1940, 207-208 = Henry ; *Classical Weekly*, 34, 1940-1941, 139 = Boas ; *Journal of Roman Studies*, 1941, 193-194 = A. Momigliano ; *Journal of Religion*, 1941, 480-482 = Sheferd ; *id.*, 1944, 289-290 = Case ; *Americ. Histor. Review*, 47, 1942, 314-315 = Laistner ; *Journal of Theological Studies*, 43, 1942, 102-106 = Charlesworth. Il se peut aussi qu'il n'arrivera jamais à s'imposer à l'Europe latine et germanique. Car l'A. traite son thème « christianisme et culture classique, d'Auguste à Augustin » d'une manière trop spéculative. Il prétend bien faire du travail d'interprète de l'ancienne littérature (p. vii) ; on a l'impression que cette interprétation est davantage en fonction d'idées à priori qu'en fonction des réalités du milieu et des événements contemporains. Nous ne goûtons plus ces sortes de constructions qui peuvent paraître merveilleusement logiques mais manquent d'enracinement dans la réalité concrète. L'A. a réduit, de propos délibéré (p. vii), les citations d'auteurs modernes, au strict minimum : de fait, on n'échappe pas à l'impression que ce strict minimum ne soit Gibbon, *The Decline and Fall of Roman Empire* : à la fois fournisseur de matériau et guide idéologique. Cela dit, il faut souligner ici qu'à partir de la page 376 jusqu'à la fin, p. 546, l'A. s'occupe d'Augustin : on a même pu dire que le « christianisme » dont il s'agit dans tout le livre serait plutôt un « christianisme augustinien » qu'un christianisme évangélique : A. Momigliano, *Journal of Roman Studies*, l. c. — ce qui est exagéré : Athanase y joue également un rôle de choix. L'A. parle d'Augustin avec intelligence et avec cœur, abandonnant ici quelque peu Gibbon et s'opposant, avec bonheur à la sous-estimation, dont Aug. a été la victime en Amérique et en Angleterre (p. 377 et suiv.). Cependant, il faut bien le dire, à part les considérations générales, qui donnent le ton à tout l'ouvrage et qui peuvent certes plaire aux esprits portés à la spéculation, le livre de Cochrane n'apporte pas d'éléments nouveaux à nos connaissances augustiniennes. Il n'empêche qu'il tient une place très honorable parmi les livres de culture générale sur l'époque d'Auguste à Augustin et qu'il peut susciter un intérêt grandissant pour la figure d'Augustin dans les pays anglo-saxons.

A. de V.

50. *Thought and Lettres in Western Europe, A.D.* 500-900 (New edition, revised and re-set), par M. L. W. Laistner, Methuen & Co, London, 1957, 22 × 14, 416 pp.

51. *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Selected Essays by M. L. W. Laistner, edited by Chester G. Starr, Cornell University Press, Ithaca N.-Y., 1957, 24 × 15, xvii-285 pp.

La première édition de l'ouvrage sur « La Pensée et les Lettres en Europe occidentale de 500 à 900 », parue en 1931, connut un accueil très favorable ; voir entre autres les comptes rendus dans *American Historical Review*, 1932, 531-532 = Beeson ; *Classical Review*, 1932, 75 = Raby ; *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1932, 165-166 = Van den Vijver ; *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1932, 175 = G. L. ;

Revue des Questions Historiques, 1932, 401-403. Cette deuxième édition reste fidèle au plan général primitif ; elle présente cependant une nouvelle rédaction de nombreux passages, tenant compte des critiques formulées et des résultats de la recherche depuis 1930. La bibliographie a été entièrement mise à jour, excluant les ouvrages antérieurs à 1920 et marquant d'un astérisque ceux qui comportent des renseignements bibliographiques complémentaires. De même, la plupart des notes en bas des pages ont été renouvelées. — L'A. consacre un bref passage à la *Cité de Dieu* d'Aug. (71-72), qu'il caractérise fort bien comme une apologie du christianisme, mais une apologie constructive à partir du X^e^ livre. Le plan général en a été arrêté dès le début, mais Aug. se permet beaucoup de digressions qui nous donnent l'impression que l'ouvrage est mal construit (voir par contre Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique, Retractatio*, Paris, 1949, 670-671). Dans la suite, l'A. ne fait pas d'allusion à l'influence d'Augustin sur la pensée et les lettres du moyen âge occidental, ce qui ne laisse pas d'étonner.

Ce vol. trouve depuis 1957 un compagnon et comme un complément dans le recueil, où des amis et des disciples de Laistner ont réuni une série d'études déjà publiées ailleurs, sous le titre « L'héritage intellectuel du haut moyen âge ». Dans ces études, Laistner cherche à déterminer ce que des hommes du moyen âge doivent aux auteurs classiques et postclassiques romains. Or, les auteurs du moyen âge n'indiquent pas souvent les ouvrages auxquels ils empruntent et se contentent généralement de citer le nom de leur auteur : si cet auteur est d'un seul livre, il n'y a guère de difficulté ; mais quand il s'agit d'un Jérôme, d'un Augustin, d'un Grégoire le Grand ? Et quand il s'agit d'une citation indirecte, faite sur un florilège ou sur une catena ? Laistner exige donc un contrôle sévère au moyen des manuscrits existants et au moyen des catalogues des bibliothèques de l'époque : deux moyens de déceler si tel ouvrage classique ou postclassique était abordable à telle époque précise par tel auteur. Cette méthode, il faut le dire, produit des résultats positifs dans certaines des études contenues dans ce recueil. Ces études sont groupées ici sous quatre chefs. 1) Christianisme et le passé : quelques réflexions sur la production historique latine du v^e^ siècle ; valeur et influence de l'*Histoire ecclésiastique* de Cassiodore ; l'influence sur le moyen âge du *De vita contemplativa* et ses mss existants ; l'Église d'Occident et l'astrologie pendant le moyen âge ; enfin, une recension du livre de R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. 2) Bède le vénérable : sa connaissance classique et patristique ; sa bibliothèque ; les versions latines des *Actes* qu'il aurait connues ; Bède est-il l'auteur d'un Pénitentiel ? 3) L'époque carolingienne : quelques commentaires de l'A.T. au début du moyen âge (Angelomus) ; l'influence de Fulgence (le mythographe, l'évêque) ; un commentaire de l'évangile selon St Matthieu au ix^e^ siècle. 4) Miscellanea : une notice sur R. Bentley 1742-1942 ; une recension de l'ouvrage de M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* et de H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* ; enfin une bibliographie des publications de Laistner.

Au point de vue augustinien retenons la méthode de Laistner pour déterminer la survie de tel ouvrage d'Augustin. Il obtient de beaux résultats à propos de Bède : voir la liste d'ouvrages d'Augustin dans la bibliothèque de Bède, p. 146. Nous regrettons que l'éditeur Starr n'ait pas corrigé par une note deux erreurs en pleine page 110, que Laistner lui-même corrige dans l'étude suivante, mais de façon difficilement repérable pour le lecteur du recueil, par la note 41 p. 131 et n. 42 p. 132. Bien que le premier livre du commentaire de Bède sur le *Cantique* soit une attaque contre le pélagien Julien d'Éclane (133), Laistner pense peu probable que Bède ait lu les écrits antipélagiens d'Augustin (143) ; il pense de même de ses écrits antidonatistes (143). La lecture de la première étude : *Latin Historical Writing* me rappelle un problème, posé depuis longtemps, mais insuffisamment étudié malgré les

travaux d'Angus, *The Sources of the First Ten Books of Augustine's de civitate Dei*, 1906 et de Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* et *Retractatio*, 1949 : dans quels auteurs Aug. puise-t-il son information historique pour sa *Cité de Dieu* ? Ida Calabi affirme : dans les manuels scolaires : *Le fonti della storia romana nel « De civitate Dei » di sant'Agostino*, dans *La Parola del Passato*, XLIII, 1955, 274-294 ; ces manuels ne comporteraient-ils pas des épitomés païens ? Aug. cite *De civ. Dei*, IV, 6, Justin, abréviateur de Trogue Pompée. — Resterait à contrôler la suggestion (p. 9) que dans sa *Chronique* Prosper d'Acquitaine serait redevable à Augustin de sa connaissance des hérésies. A propos de l'Astrologie il y a un bref rappel de l'opinion d'Aug. sur ce sujet (p. 65). Dans le commentaire de l'A.T. par Angelomus, on retrouve des traces d'Aug. *De genesi c. manichaeos* (183, 187) et *De civ. Dei*, XV (187) et *Quaest. in Heptateuch.* (187), mais à part le *De genesi c. manich.*, il n'est pas clair qu'Angelomus ait connu directement les ouvrages d'Augustin. — Le recueil est très riche en détails : cette richesse aurait été mise en valeur par des tables, qui hélas ! n'existent pas.

A. de V.

52. *Alfred the Great and his England*, par Eleanor Duckett, Collins, London, 1957, 22 × 14, 191 pp.

Si nous signalons cette biographie d'Alfred le Grand, roi du Wessex, très méritoire en elle-même parce que d'une information sûre et d'une rédaction aisée, c'est à cause du chapitre neuvième, qui nous présente Alfred comme traducteur des *Soliloques* d'Augustin (155-161). Alfred appelle cette traduction « Flowers » Fleurs. La traduction est très libre : elle omet les passages trop spéculatifs et ajoute des passages d'autres œuvres d'Augustin et d'auteurs divers. La présentation faite par Duckett est rapide et superficielle en rapport avec le dessein de son ouvrage qui n'est pas une étude littéraire. La bibliographie (p. 185) met le lecteur, avide d'en savoir plus long, sur la piste de recherches ultérieures.

A. de V.

53. *Der Sinn der Chronik Ottos von Freising*, par Hans Martin Klinkenberg, dans *Aus Mittelalter und Neuzeit* Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebr... Herausg. J. Engel und H. M. Klinkenberg, Hanstein, Bonn, 1957, p. 63-76.

D'après Kl. le *Chronicon seu historia de duabus civitatibus* (ed. Hofmeister, M G Script. rer. germ., 1912 ; là aussi littérature p. cm), n'est pas un exposé de l'antagonisme entre l'Église et l'État, ni un traité de « Reichsmetaphysik », mais une œuvre historique à but ascétique, cherchant à convertir le lecteur à la perfection monastique par le récit de l'instabilité des choses temporelles. L'emploi par Otton du schéma augustinien des deux cités, mal déterminées, explique partiellement les interprétations erronées de son œuvre. — Le principe fondamental de la philosophie de l'histoire d'Otton est la *mutabilitas*, déduit dans *Gesta Friderici*, par raisonnement, de la composition ontologique des êtres créés (J. Koch, *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising*, dans *Münchener Theol. Zeitschr.*, 4, 1953, 79-94), et présenté comme fait d'expérience dans le *Chronicon*. Cette instabilité (ontologique) est doublée de péché et de temporalité ; la stabilité, au contraire, est doublée de vertu et d'éternité ; ainsi s'introduit un aspect moral dans l'ordre des choses et l'opposition entre la *civitas Dei incommutabilis* et la *civitas diaboli mutabilis*, entre les bons qui croient au Christ et les méchants. Jusqu'à Théodose, ces civitates s'identifiaient avec des institutions concrètes : Babylone, Rome païenne — peuple élu, église. Après Théodose la civitas diaboli est en sommeil,

ses membres vivent cachés dans la chrétienté qui devient une *civitas permixta*. Dès lors la limite entre les deux cités ne court pas entre l'Église et l'État, mais à travers la chrétienté (Église et État), d'après l'appartenance morale. Le but du *Chronicon* est d'exhorter le lecteur à choisir la stabilité dans cette civitas permixta, choix qui suppose un renoncement tel qu'il ne peut être réalisé que dans l'état monastique. Ceci est confirmé par la manière originale dont Otton introduit le septième âge du monde dans sa Chronique (L. VII). Orose connaît lui aussi 7 âges historiques du monde : le septième est celui de l'histoire du salut après la venue du Christ. Augustin ne connaît que 6 âges historiques du monde : après, c'est le repos, hors du temps, divisé en 7e et 8e jour par la résurrection des corps et le jugement final. Otton connaît, comme Orose, 7 âges historiques ; mais son 7e âge, quoique dans l'histoire, participe déjà à la *stabilitas quietis*, qui est chez Augustin, hors du temps, l'apanage du 7e jour. Ce 7e âge est l'âge des moines, qui grâce à leur renoncement, possèdent déjà ici-bas tout ce qui leur est promis au ciel, sauf l'immortalité, parfois même l'expérience mystique de la contemplation divine. Pour Otton ce 7e âge a eu son commencement précis vers 1100 dans l'épanouissement de la vie monastique (conjugué peut-être avec l'élan des croisades) ; il est aussi la dernière époque, qui verra le réveil de la cité du diable, l'Antéchrist, et sa défaite définitive suivie, comme pour Augustin, de la *perfectio quietis* (8e âge = 8e jour). Ce résumé trop bref, qui n'a pas tenu compte des considérations historiques qui renforcent l'interprétation de Kl. convaincra le lecteur de l'importance de cette étude. Souhaitons que l'A. nous donnera un jour un travail d'ensemble sur ce passionnant sujet.

A. de V.

54. *Lecture et étude de nos Pères. Saint Augustin et nos Pères*, par P. Robert Thomas, pro manuscripto, Chambarand, 1957, 20 × 16, 92 p.

« Nos Pères », ce sont les grands spirituels de l'âge d'or de Cîteaux, notamment S. Bernard, Aelred de Riveaux, Guerric, Isaac de l'Étoile, Gilbert de Hoïland, Amédée de Lausanne, Adam de Perseigne. Pour les lire et les étudier fructueusement, l'A. a composé un répertoire et un guide. L'originalité de son travail réside surtout dans la 2e partie : *S. Augustin et nos Pères*. La lecture des maîtres médiévaux est en effet assez déconcertante pour nos esprits formés par une philosophie systématique. Chez eux affleure partout une doctrine insaisissable, leur augustinisme, intimement mêlée aux plus hautes élévations spirituelles. C'est pourquoi l'A. a confectionné une clé qui ouvre conjointement sur une meilleure intelligence des textes spirituels d'Augustin et de ses disciples : aspect intuitif et psychologique du point de vue augustinien (favorisant davantage l'expérience mystique) ; nature de l'âme, son union au corps, sa structure trinitaire : mémoire, intelligence et volonté ; l'âme image de Dieu, qui atteint Dieu en se connaissant elle-même ; l'atteinte de Dieu selon le schème de l'illumination et des idées. Nous avons là un précis très juste d'une psychologie augustinienne axée sur la spiritualité et en même temps un témoignage qui est celui d'une école, en faveur d'Augustin grand mystique et maître de mysticisme. Le travail de l'A. vaudrait d'être imprimé en vue d'une plus large diffusion.

A. D.

55. *Sant'Agostino e le origini della Scuola Domenicana di spiritualità*, par Raimondo Spiazzi, dans *Memorie Domenicane*, 74, 1957, 154-182.

Saint Augustin est à l'origine de la spiritualité dominicaine par sa *règle* que suivait saint Dominique, chanoine régulier d'Osma, et que l'Ordre nouveau adopta, et

par l'*esprit apostolique* qu'il a légué aux Frères Prêcheurs. L'A. montre, soit dans la vie de saint Dominique connue par le procès de canonisation, soit dans la doctrine des premiers disciples, spécialement dans le commentaire de la Règle, écrit par Humbert de Romans, cinquième maître général de l'ordre, soit enfin dans la théologie de saint Thomas, comment l'idéal augustinien où la charité a le rôle prépondérant, a marqué la spiritualité de l'école dominicaine. — En parlant de la règle augustinienne, l'A. ne fait aucune allusion au problème de son authenticité et s'en réfère simplement aux opinions du P. Mandonnet dans son livre : *S. Dominique*, Paris, 1938, cité plusieurs fois.

F.-J. T.

56. *Sint Bernardus ' invloed op Pierre Pinchar OSC* (1320-1382), par C. Van Dal dans *Cîteaux in de Nederlanden*, VIII, 1957, 165-180.

P. Pinchar, théologien de l'ordre des Croisiers dont il fut prieur général, est l'auteur d'un traité de spiritualité intitulé : *Vestis nuptialis*, édité en 1639. La spiritualité des Croisiers s'inspire de saint Augustin dont l'ordre suit la règle ; et le traité de Pinchar contient 178 citations d'Augustin (cf. p. 169). — Mais le présent article a pour but de montrer l'influence, également très grande, de saint Bernard (150 fois cité) : il donne la liste des ouvrages cités et analyse les caractères de cette influence bernardine, avec, en notes, de nombreux extraits et références.

F.-J. T.

Sur *Luther*, voir nos 59, 115, 116, 117.

57. *Ursprung und Bedeutung der Ich-Form im « Lazarillo de Tormes »*, par Hans Robert Jauss, dans *Romanistisches Jahrbuch*, 8, 1957, 290-311.

Le roman picaresque se caractérise par sa forme autobiographique. L'A. recherche l'origine et la signification de l'emploi de cette forme dans le roman anonyme du *Lazarillo de Tormes*, 1554, probablement le premier du genre. La forme autobiographique permet, pour en faire accepter plus facilement la vraisemblance, de présenter comme vécus des événements fictifs. Mais l'A. constate que dans le *Lazarillo* le moi contient deux personnages, celui qui agit et celui qui juge. En ceci le *Lazarillo* ne serait pas original : il aurait pu s'inspirer des *Confessions*, où la « confessio peccati » et la « confessio laudis » dénotent une même dichotomie du moi. En plus : l'analyse du *Lazarillo* découvre une série de thèmes qu'on trouve chez Augustin : les parents modèles de vertus, le maître, le départ de la maison, la découverte de la vérité et l'illumination, la vie et la mort, la faim, la prière, la providence dans les événements personnels, la foi dans une prédestination, le port tranquille but de la vie..., etc. Dans le *Lazarillo* ces thèmes sont parodiés avec une spirituelle mais amère ironie, non contre Augustin, mais contre la littérature mystique espagnole du temps ; ils n'en appuient pas moins l'hypothèse de l'A. que le *Lazarillo* pourrait être inspiré des *Confessions*. Des preuves externes manquent, que l'auteur anonyme ait lu les *Confessions*, soit en latin soit en traduction, celle de Seb. Toscano par exemple, parue au début de 1554. L'étude est intéressante pour la postérité des *Confessions*.

A. de V.

58. *Augustine's Theodicy and Joyce's Aesthetics*, by Mitchell Morse, dans *ELH. A Journal of English Literary History*, 24, 1957, 30-43.

Le poète anglais Joyce a voulu puiser son idéal esthétique dans saint Thomas et saint Augustin, mais en utilisant librement quelques idées puisées chez eux. En saint Augustin, il se sert surtout du *De musica* et de l'*Enchiridion* : il y a trouvé l'idée de Dieu créant et gouvernant le monde à la manière d'un artiste qui ordonne à la beauté de l'univers tous les êtres et leurs activités, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, y compris les péchés des hommes. Joyce donne à l'art un idéal semblable à celui de Dieu : indifférent au bien ou au mal des personnages d'un drame, l'art crée de la beauté par la manière de les mettre en relation mutuelle. — Exposé intéressant ; mais il n'apprécie pas la valeur de cette extrapolation, difficile à justifier moralement, même si elle fut l'occasion d'une vraie œuvre d'art. L'article cependant n'est qu'un chapitre du livre de M. Morse : *The Sympathetic Alien : James Joyce and Catholicism*, New-York University Press, 1957, nécessaire pour un jugement d'ensemble.

F.-J. T.

59. *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus*, par Horst Beintker, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 4 Folge VI, Band 68, 1957, 144-148.

Sous le titre « Documentation nouvelle sur les rapports de Luther avec l'augustinisme médiéval », l'A. analyse assez longuement les diverses études, en partie non publiées, de L. Saint-Blancat sur l'influence exercée par Grégoire de Rimini sur le jeune Luther à travers Pierre d'Ailly. Il en souligne l'importance : dans la formation de la théologie de Luther il faudra bien diminuer le rôle que depuis Denifle on attribue traditionnellement à Ockham et au nominalisme. Voir *Bulletin augustinien*, dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, p. 304, n. 198 : *La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly*, par L. Saint-Blancat, dans *Positions luthériennes*, 4, 1956, 61-81.

A. de V.

60. *Zur Geschichte des Wahlspruches : In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*, par Dr Viktor Burr, dans *Unitas* (Köln), 97, 1957, 123-130.

Unitas est le Bulletin mensuel de la Fédération des Corporations d'étudiants catholiques allemands. Son programme est exprimé par le texte sus-dit. Ce texte a son histoire : à l'intérieur de la Fédération et en lui-même. Ce dernier point nous intéresse. La leçon primitive de l'axiome était : *in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*. Cependant ni dans sa forme primitive, ni dans sa forme actuelle, elle ne figure dans l'œuvre d'Augustin, à qui elle est attribuée ; il serait aisé cependant de montrer, texte à l'appui pour chacun des éléments, qu'elle est très conforme à son esprit et à son langage. Dans sa forme primitive l'axiome semble avoir été créé au XVII^e siècle par le luthérien Rupertus Meldenius (= Peter Meiderlin) : pour les deux premiers éléments Meldenius peut s'être inspiré d'une sentence de Sénèque, *Epist.*, 88, 39, mais plus probablement d'une lettre de Casaubon (et Jacques I^er d'Angleterre) à Du Perron, avril 1612. Meldenius aurait ajouté le 3^e élément : *in utrisque caritas*. Herman Witsius († 1708), aurait remplacé *in utrisque* par *in omnibus* ; quant à la supposition, (regrettable à mon avis quoi qu'en pense l'A.), de *in dubiis* à *in non necessariis*, l'histoire n'en a pas été faite. On ignore

également qui le premier a attribué cet axiome à saint Augustin. Pour l'étude de cette question, la bibliographie qui se trouve disséminée dans les notes, p. 129-130, est précieuse.

A. de V.

Sur l'*Influence augustinienne*, voir aussi nos 28, 34, 77, 86, 88, 89, 92, 93, 96, 99, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 114, 118, 119, 120, 125.

L'ORDRE AUGUSTINIEN

61. *Le « Mare Magnum », Un code médiéval du couvent augustinien de Paris*, par E. Ypma, O.E.S.A., dans *Augustiniana* 6, 1956, 275-321.

Document statutaire réformateur, concernant le couvent augustinien international de Paris, rédigé vers 1354 par le Prieur Général Thomas de Strasbourg, en vue de restaurer la discipline que les calamités du temps avaient contribué à relâcher. Il est conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal de Paris, Ms 774c. L'A. en donne un texte complet et annoté (281-321).

A. D.

62. *Augustian Theology of the 14th Century. Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore*, par Damasus Trapp, dans *Augustiniana*, 6, 1956, 146-274.

L'A. a pris soin de discuter la division par siècles qui prête à confusion. Le xive ne manque pas d'homogénéité : c'est le siècle du criticisme, en deux directions, historique et logique. Il y avait lieu de dépasser les cadres équivoques du nominalisme. Les théologiens augustiniens s'inscrivent dans le courant « historico-critical », et c'est de cette seule attitude que traite le présent article. Il publie les résultats d'un travail considérable de prospection technique dans les mss et ed. anciennes de l'ordre selon une méthode soigneusement mise au point (voir l'importance attachée aux notes et citations marginales). Onze maîtres : de Burgo, de Senis, de Massa, de Argentina, de Arimino, A. Toletanus, de Urbeveteri, J. Klenkok, de Ast, de Basilea et de Cremona sont présentés d'après leurs *Comment. super LL. Sentent.* en leurs orientations communes et diverses. Pour eux, comme tous ceux de leur temps, le problème majeur est la *cognitio particularis* ; l'intérêt se concentre dans tous les domaines sur l'individuel. Il reste à poursuivre cette étude qui éclaire une phase très discutée de l'augustinisme médiéval. Elle honore l'*Augustinian Historical Institute* de New-York.

A. D.

63. *Etienne de l'Ile* († 1382), *Ermite de saint Augustin, Archevêque de Kalotcha (Hongrie)*, par Dr Joseph Udvardy, dans *Augustiniana* 6, 1956, 322-335.

La vie de cet éminent religieux et prélat intéresse l'histoire des relations culturelles franco-hongroises au moyen âge, dans lesquelles les augustins jouent un rôle prépondérant. Son activité littéraire comprend des commentaires *in* 4° *Sentent.* et des homélies.

A. D.

64. *Nicolaus de Tombeur, O.E.S.A.* (1657-1736) *en zijn « Provincia Belgica »*, par Norbertus Teeuwen, dans *Augustiniana* 6, 1956, 659-693.

Le P. Nicolas Le Tombeur est l'auteur de *Provincia Belgica Ord. FF. Eremitarum S. Augustini*, Louvain 1727. On trouvera ici toute la documentation souhaitable sur sa vie et l'ensemble de son œuvre, très particulièrement sur son ouvrage édité, en relation avec celui plus considérable resté à l'état de ms.

A. D.

65. *Augustinian Historians of the XVIIth. Century*, par Francis Roth, dans *Augustiniana* 6, 1956, 635-658.

Sont présentés, une dizaine d'historiens de l'ordre augustinien au XVII^e^ s., l'âge par excellence de l'historiographie de l'ordre. On n'a pas manqué d'examiner aussi leurs sources et leurs méthodes, l'intérêt et les lacunes de leurs œuvres. Un Appendice publie le contenu du ms. LL. I 472 des Archives nationales de Paris, important pour l'histoire de l'ordre en France, en Espagne et en Italie.

A. D.

66. *Briefe des seligen P. Stefanus Bellesini, O.E.S.A.*, par P. Adalberto Kunzelmann, dans *Augustiniana* 6, 1956, 694-748.

Nous apprenons ce qui subsiste de la correspondance du Bx E. B. Les lettres publiées relèvent des 14 dernières années de sa vie. On trouvera ici le texte de 7 lettres choisies sur un ensemble dont sont données liste et présentation.

A. D.

67. *The Augustinian Friaries in pre-Reformation Ireland*, par Francis-Xavier Martin, dans *Augustiniana* 6, 1956, 347-384.

Contribution à une reconstruction de l'histoire de l'ordre augustinien en Irlande, dont les archives furent détruites. L'A. s'est borné à un signalement critique des 22 couvents qui existèrent de 1280 à 1613.

A. D.

68. *Notes on the Early History of the Augustinian Order in Southern France*, par Richard Emery, dans *Augustiniana* 6, 1956, 336-345.

Quelques dates et données générales sur 17 couvents de l'ordre augustinien dans le midi de la France au XIII^e^ siècle.

A. D.

69. *The Augustinians wend their way Westward*, par Carlos E. Castañeda, dans *Augustiniana* 6, 1956, 602-629.

Depuis l'arrivée à Mexico de la première équipe de moines augustins (1533), sont retracés les débuts de la province établie dans la vice-royauté de la Nouvelle-

Espagne — qui s'étend jusqu'aux Philippines. Suit, pp. 630-634 le texte d'un ms inédit (1595) contenant *Statistiques* et *Notes biographiques* relatives aux augustins de Mexico.

A. D.

70. *Das Historische Archiv der Deutschen Augustinerprovinz*, par Adolar Zumkeller, dans *Augustiniana* 6, 1956, 537-601.

Présentation méthodique, avec aperçu historique, des archives historiques de la province augustinienne d'Allemagne, conservées au monastère de Würzburg. Leur contenu a été groupé sous 4 rubriques : *Urkunden, Standbücher, Akten, Rechnungen.* Un relevé chronologique donne les noms de tous les Prieurs et membres signalés dans ces divers documents antérieurement à 1650. Trois *Registri* complètent ce travail de parfaite précision technique.

A. D.

71. *Die Augustiner-Eremiten in Bayern*, par Josef Hemmerle, dans *Augustiniana* 6, 1956, 385-489.

Importante contribution historique présentant l'histoire générale de l'ordre augustinien en Bavière du XIII^e^ siècle jusqu'à l'époque récente, et de chacun des 22 couvents qu'il y a comptés. Abondantes bibliographies.

72. *Augustinerklöster in Österreich*, par Friedrich Rennhofer, dans *Augustiniana* 6, 1956, 491-536.

Histoire des 25 couvents autrichiens de l'ordre augustinien, des origines au siècle dernier.

73. *O agostianismo na cultura lusíada*, par Tito Lívio Ferreira, dans *Revista Brasileira de Filosofia*, VII, 1957, 86-92.

Deux discours prononcés à l'inauguration d'une société d'études augustiniennes à l'Institut historique et géographique de São Paulo, le 21 décembre 1956 (en portugais) : le 1^er^ sur « Saint Augustin dans la tradition des penseurs portugais » ; le 2^e^ sur « Saint Augustin et le P. Manoel da Nobrega », Jésuite missionnaire du Brésil au XVI^e^ siècle.

A. D.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

74. *Die grossen Philosophen*, par Karl Jaspers, R. Piper Verlag, München, 1957, 22 × 14, 968 p.

En cette histoire des grands philosophes, disposée selon un ordre assez inattendu — Jésus lui-même y apparaît dans la 1^re^ série après Socrate, Bouddha et Confucius — on trouve Augustin entre Platon et Kant (2^e^ série, sous le titre : Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens) : il est étudié comme tous les autres, du point de vue de l'existentialisme jaspérien. Ainsi, pour faire de Jésus un philosophe, J. néglige le témoignage de saint Jean et centre la doctrine des trois synoptiques sur la morale

du *Sermon sur la Montagne*, laissant tomber l'essentiel : la divinité du Christ (cf. p. 34 : J. nie cette divinité). — L'étude sur saint Augustin, p. 319-396, ne manque pas de pénétration, malgré les réserves qu'elle mérite. Elle se réfère fréquemment aux textes qu'elle résume et parfois cite littéralement ; malheureusement, même en ce dernier cas, aucune référence précise n'est donnée, et pourtant, la vérification ne serait pas inutile : ainsi, p. 338, J. renvoie de façon très générale au *De musica*, pour prouver qu'Augustin n'étudie les sciences profanes que pour réfuter les hérétiques. Le texte cité est incertain : outre *De musica*, VI, XVII, 59, B.A., 7, 479, qui mentionne en effet le désir d'aider les âmes trompées par les hérétiques, il y a *De mus.*, VI, I, 1 B.A., 7, 396-398 qui propose un but plus large : celui de christianiser les études littéraires. D'autres citations encore mériteraient des précisions. — Ce qui est bien vu et mis en lumière, c'est le caractère propre de la pensée augustinienne fondée tout entière sur la vérité révélée par l'Écriture, en se référant comme règle décisive et infaillible à l'interprétation de l'Église catholique, tout en laissant libre cours, à l'intérieur de cette foi, aux recherches d'une raison étonnamment riche et féconde. J. étudie ainsi l'importance de la conversion d'Augustin où sa pensée se renouvelle complètement. Puis il caractérise cette pensée fondée à la fois, sur la « vision » toujours approfondie de son *moi* (aspect existentiel) et sur la révélation biblique, sous la direction de l'autorité extérieure de l'Église catholique. Du point de vue philosophique, J. montre spécialement la richesse des notions de *liberté*, d'*amour* et d'*histoire* : il expose fort exactement la position d'Augustin ; mais, s'il approuve le rôle universel de l'amour, il fait des réserves sur la liberté (elle lui paraît incompatible avec l'intervention de la grâce telle que l'enseigne Aug.) ; et sur l'histoire, qui dépend trop de la Révélation chez Augustin pour avoir encore quelque valeur chez les modernes. — Bref, Augustin pour J., est une « énigme » où foisonnent les contradictions : entre l'autorité de l'Église et la libre recherche de l'intelligence (p. 336), entre Dieu transcendant et Dieu présent en Jésus (p. 345), entre l'humilité et la grandeur dans le Christ (p. 348-349), entre l'effort pour comprendre la Trinité et l'aveu qu'on n'y comprend rien (p. 352-353), etc. ; cf. p. 383-385 d'autres exemples. C'est qu'il apprécie cette pensée dont il perçoit bien la force et l'originalité, d'après son idéal philosophique qui exclut toute révélation divine au sens orthodoxe du mot, et voit dans tous les grands systèmes de pensée, profane ou religieuse, le travail inconscient d'une même raison humaine en quête de la vérité (cf. p. 338-339). Mais par là, il se ferme la pleine intelligence de l'augustinisme total, tel qu'il l'envisage, et qui ne peut certes se ramener, comme il le voudrait, à une étape de la « philosophie éternelle » : car il est d'abord le témoignage d'un docteur catholique sur la vérité révélée, tout en y intégrant les réflexions d'un puissant esprit dont la valeur philosophique est incontestable.

F.-J. T.

75. *Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religions-philosophie*, von Albert Lang, Max Hueber Verl., München, 1957, 21 × 14, 265 p.

En cette « Introduction à la Philosophie de la Religion », après avoir ramené le problème de la *vérité* de la religion à celui de l'existence de Dieu (cf. p. 155), l'A. indique les principales *preuves* de cette existence ; et d'abord, celle de saint Augustin, p. 191-196. Exposé clair, d'après *De libero arb.*, l. II, montrant les diverses étapes de l'élévation vers Dieu à travers la vie de l'esprit jusqu'à la Vérité immuable. Certains, conclut l'A., interprètent la preuve comme passage illégitime de l'idée au réel ; mais d'autres avec F. Cayré, y voient une démarche efficace fondée sur le réalisme de notre vie spirituelle.

F.-J. T.

76. *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea,* par Tommaso M. Bartolomei, dans *Divus Thomas,* LX, 1957, 453-478.

Compte rendu détaillé du *Congrès italien de philosophie augustinienne,* tenu à Rome, 20-23 oct. 1954, *actes* édités en 1956 : voir Bull. augustin. pour 1954, n. 644. (*Rev. des études aug.,* 1957, p. 490.) L'A. indique fort objectivement le contenu des grandes Conférences et des *Communications* moins longues ; une courte conclusion, p. 477-478, note les *points acquis,* comme la valeur de l'intériorité augustinienne, le théocentrisme du système, son intellectualisme uni à la doctrine de l'amour ; et elle relève l'absence d'étude sur l'esthétique et la musique.

F.-J. T.

77. *Storia della filosofia medievale,* par Giulio Bonafede, 2e éd., S. Sciascia, Caltanisetta-Roma, 1957, 21 × 15, 416 p.

La philosophie du moyen âge est essentiellement chrétienne, et c'est avec raison que le 1er ch. de cette histoire pose ce problème ; l'A. le résout à la façon des Pères et définit cette philosophie comme « une réflexion suscitée chez les chrétiens par la Révélation divine, en vue non seulement de la défendre, mais de la comprendre et en vivre pleinement ». La doctrine commune y considère toute chose du point de vue de Dieu « causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi (p. 10) ». Mais cette pensée qui est celle du Moyen Age, est-elle encore une philosophie ? La réponse donnée p. 11-12, n'est pas claire. Les recherches les plus importantes de tous les penseurs, est-il dit, « portent sur une *matière philosophique,* mais l'esprit qui informe toute la construction est un *esprit théologique* » : la formule mériterait d'être approfondie. En fait, les grands penseurs du Moyen Age ont tous travaillé à la préciser, mais en deux directions assez divergentes : les uns, dans la ligne de S. Anselme et S. Bonaventure, fidèles à la méthode augustinienne de la « Fides quaerens intellectum » ne donnent aux réflexions philosophiques qu'une valeur de soi inachevée, vassale de la théologie ; les autres, avec Abélard et surtout S. Thomas adoptent le principe aristotélicien des sciences définies par leur objet formel et accordent à la philosophie sa pleine autonomie. L'A. au cours de son exposé, indique clairement ces deux solutions, la 1re chez S. Bonaventure, p. 252, la 2e chez S. Thomas, p. 207. Il semble pencher pour la première, dont s'inspirent quelques grandes directions de son histoire ; ainsi, il présente d'abord une synthèse de la philosophie des Pères en insistant sur S. Augustin, p. 25-40 : de celui-ci, il réussit à grouper l'ensemble des doctrines philosophiques autour des deux problèmes, l'*âme* et *Dieu,* mais de Dieu Créateur du monde avec ses raisons séminales et sa matière informe ; et Maître de l'histoire avec ses deux « cités ». Il relève l'influence augustinienne, spécialement chez S. Anselme, p. 71 sq., et au xiiie siècle, en analysant les divers courants, il montre dans les deux principaux, un essai de « conciliation entre Aristote et saint Augustin », chez S. Thomas, p. 234-237 ; chez S. Bonaventure, p. 276-279 ; il marque aussi les caractères plus augustiniens de l'école franciscaine, p. 239-242. La conclusion, ch. xiii sur la *Pédagogie* du Moyen Age note enfin, p. 389-395, la grande influence du *De doctrina christiana* et aussi de *De ordine* et *De magistro* de S. Augustin sur l'organisation des Écoles de la Chrétienté. — Du reste, cette orientation augustinienne n'empêche pas cette Histoire d'être complète (de Boèce à Guillaume d'Occam) et objective : insistant sur les penseurs principaux sans omettre les courants secondaires.

F.-J. T.

METAPHYSIQUE

78. *Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren*, par Wolfgang Marcus, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 65, 1957, 106-119.

La cosmologie des anciens Pères (IIe-IVe siècle) se fonde sur quatre principes : 1. La *creatio ex nihilo* de l'univers (contre le monisme panthéiste). 2. Les raisons séminales créées par Dieu pour coopérer avec sa Providence (création continuée). 3. La finalité immanente de la création, ordonnée par Dieu à l'homme comme à son but. 4. Le principe de transcendance où tout l'univers, y compris l'homme, est ordonné à la gloire de Dieu. l'A. annonce p. 107, qu'il utilise des sources patristiques au nombre de 42, principalement grecques (Origène, Grégoire de Nysse, S. Jean Chrysostome, etc.) et parmi les latins, Tertullien, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin. L'article développe simplement les quatre principes en les appuyant de plusieurs citations surtout de Pères grecs. Saint Augustin est cité sans référence précise, p. 114, pour signaler rapidement sa conception du péché originel favorable au troisième principe ; et p. 115 où est relevé à bon droit son recours au dogme de la Résurrection de la chair pour revaloriser le rôle providentiel des êtres matériels. Les quatre principes d'ailleurs sont bien dans saint Augustin et ils ont une vraie valeur philosophique. Mais l'A. les expose plutôt comme un bien commun des Pères, sans préciser la manière originale dont saint Augustin les élabore.

F.-J. T.

79. *Die heidnische und die christliche Welt im Denken Augustins*, par Walter Rest, dans *Ueberlieferung und Neubeginn*, Probleme der Lehrerbildung und Bildung nach zehn Jahren des Aufbaus. Ehrengabe für Joseph Antz, p. 161-175, A. Henn, Ratingen, 1957, 304 p.

Le « *monde* » peut se prendre en quatre sens qu'on retrouve chez saint Augustin : 1. Au sens *physique*, il est pour Aug., l'œuvre de Dieu qui l'a tiré du néant et qui « reste en lui » pour le conserver et le diriger en sa Sagesse : cette conception où l'affirmation biblique est repensée philosophiquement, transforme la conception païenne. 2. Au sens *moral*, le monde désigne ceux qui aiment les choses terrestres ; saint Augustin les combat selon l'Évangile, mais en approuvant le bon usage des richesses et des moyens humains, en particulier de la littérature comme le montre *De ordine* et *De doctrina christ.* — L'A. insiste sur ces deux sens et signale plus rapidement : 3. Le monde au sens *religieux*, formé des hommes et des démons ou des esprits habitant les étoiles, dont Augustin reconnaît semble-t-il l'existence, mais en combattant vigoureusement le culte païen à leur égard. 4. Enfin, le monde comme « mondanité », forme de vie humaine « païenne » où l'horizon se borne à la terre, et qui heurte le sens chrétien d'Aug. pour qui nous sommes des étrangers sur terre. — Étude intéressante.

F.-J. T.

80. *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, par Rudolf Schneider, Mit einem Nachwort von Peter Meinhold, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 1957, 20 × 13, 235 p.

L'ouvrage soutient la thèse d'un *Augustin aristotélicien*. La Ire Partie (p. 17-52) donne une preuve générale : Historiquement, la rencontre des deux penseurs eut lieu

grâce à la « philosophie populaire aristotélico-stoïcienne » qu'on enseignait dans les écoles supérieures du temps, en particulier, selon l'A., dans les œuvres philosophiques de Cicéron (mais celui-ci est classé par Testard, *Saint Aug. et Cicéron*, Paris, 1958, parmi les sources platoniciennes). Mais il y a surtout une rencontre d'idées : l'A. signale comme doctrines communes, l'analogie de l'être, l'acte et la puissance, les quatre principes (matière, forme, fin, mouvement), avec la théorie des 10 catégories qu'Augustin s'est assimilée durant ses études à Carthage (cf. *Confess.*, IV, xvi, 28). — A noter qu'aucune autre référence précise n'est donnée ; et à mon avis, ces théories aristotéliciennes ne se retrouvent pas dans leur sens technique chez Augustin (cf. F.-J. Thonnard, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, 317-328). L'A. lui-même reconnaît franchement, p. 35-52, une différence notable d'esprit dans la théorie des sciences, de l'expérience, de l'intuition de l'être et dans le rôle de Dieu comme raison d'être du monde. Mais il a en vue les convergences dans la conception profonde de l'être réel ; et il conclut très justement qu'en ce sens non seulement Augustin rejoint Aristote, mais est en progrès sur lui, grâce à l'influence de sa théologie. — Deux autres parties les plus longues, confrontent les doctrines sur la *vie végétative* (p. 53-110) et la *vie sensitive* (p. 111-234) : le plan est donné par la doctrine plus systématique d'Aristote. On traite d'abord des puissances végétatives, du corps et de l' « âme » des plantes, des quatre fonctions, se nourrir, se conserver, grandir, engendrer ; puis, des puissances sensitives : sensation en général, le toucher, la perception, le sensus communis ; l'imagination, reproductrice et créatrice ; la « passion » (Trieb, dans Aug., *intentio* ou *voluntas* : tendance active) ; et pour finir, quelques remarques sur les erreurs des sens. Partout sont notées des concordances remarquables entre les deux psychologies, avec des citations et renvois précis aux œuvres d'Aristote et d'Augustin : d'où l'A. conclut que la philosophie d'Augustin est beaucoup moins platonicienne qu'on ne l'a dit (contre E. Dinkler, cf. p. 76). Elle est aristotélicienne en ses principes, à condition de se mettre au point de vue ontologique : comme il est dit p. 111-129, il s'agit de voir quel sens est donné à l'*être réel* du monde, spécialement du monde vivant ; et ici, Augustin a en propre une doctrine qu'il puise dans l'Écriture Sainte, règle suprême de vérité : doctrine d'un Dieu personnel seul Créateur de l'univers, de la bonté de toute créature et même, à son rang, de la matière première ; et sa foi en la résurrection de la chair lui fait découvrir un rôle providentiel de l'union de l'âme et du corps. En tout cela il s'éloigne de Platon et se rapproche des positions d'Aristote. Cet aspect authentique de l'augustinisme méritait d'être relevé comme l'a bien fait l'A. ; et même son travail arrêté par une mort prématurée pourrait être continué, surtout dans le domaine éminemment ontologique de la vie de l'esprit, chez l'homme, les anges et plus encore en Dieu. — A signaler pourtant plusieurs interprétations contestables, forcées ou incomplètes : ainsi celle des raisons séminales, p. 66, ramenées aux activités du germe selon Aristote ; la théorie de l'âme des plantes, p. 74, inconnue d'Aug. ; le rôle de l'acte et la puissance, p. 127, car c'est la notion platonicienne de forme qu'utilise l'évêque d'Hippone ; surtout la *sensation externe* expliquée comme une puissance qui avant d'être active est *passive* à l'égard de l'excitant externe. Cette théorie d'Aristote se heurte au principe du *De musica*, VI, v, 8 : Jamais l'âme n'est passive à l'égard du corps ! principe que l'A. ne signale nulle part, malgré son importance. Sans doute les sens internes, mémoire, imagination, peuvent être passifs (cf. 159, 162, 175, etc.), car alors, c'est l'âme qui agit sur elle-même, et la psychologie d'Augustin peut rejoindre celle d'Aristote. Mais il reste le problème de la sensation externe qui n'est pas résolu. — Mais dans l'ensemble l'ouvrage solidement documenté, sans réussir à priver Augustin du titre de « Platon chrétien », montre en lui un philosophe original plus proche de la pensée d'Aristote qu'on ne le dit souvent.

F.-J. T.

81. *The Notions of Triad and of Mediation in the Thought of St. Augustine*, by Rudolf Allers, dans *The New Scholasticism*, XXXI, 1957, 499-525.

L'A. voit dans le recours à la « Triade » une méthode philosophique qui caractérise certains penseurs. Il la retrouve chez Platon et Plotin, et surtout chez saint Augustin qui voit partout des vestiges ou des images de la Trinité. — Elle pourrait, selon lui (cf. p. 515-516), éclairer la théorie de l'*illumination*, la lumière étant un intermédiaire entre l'objet et la faculté de connaissance ; mais ce point est contestable ; car, pour Augustin, c'est la volonté (ou l'*intentio*) qui unit l'objet vu à la vision (cf. *De Trinit.*, XI, II, 2-6, B. A., 16, 162-172 et XII, XV, 25, p. 260). L'importance de cette méthode semble venir de l'idée de *médiation* qui explique le degré inférieur en le rattachant au supérieur par participation. En comparant l'émanation des Hypostases plotiniennes à la doctrine augustinienne de la Trinité, l'A. insiste avec raison sur la transformation que fait subir à la philosophie païenne, la foi catholique (p. 511) ; mais l'interprétation *statique* de l'émanation *plotinienne* qu'il propose est plus contestable. — En conclusion, il attribue à la méthode triadique une valeur d'actualité, pour comprendre le renouveau plotinien et augustinien qu'il signale, p. 525, note 38, à condition, dit-il, qu'une sage critique distingue le caduc de ce qui reste valable. A notre avis, ce qui est valable, c'est l'aspect métaphysique et spiritualiste de ce renouveau, plus que la méthode triadique.

F.-J. T.

ANTHROPOLOGIE

82. *Intériorité, Trois cheminements vers l'intériorité : Plotin, Saint Augustin, Bergson*, par Michel Chauvy, Cherbuin, Montreux, 1957, 21 × 15, 28 p.

Notre époque a perdu le sens de l'homme. Trois penseurs, situés comme nous à un virage de l'histoire, exposent trois mythes, trois histoires de l'humanité, capables de nous éclairer. Tous les trois apportent une solution, l'intériorité, et un itinéraire spirituel. La chute de Plotin, le péché d'Augustin, la cristallisation de la durée en espace chez Bergson se développent en une dialectique de salut : l'ascèse plotinienne, la conversion augustinienne, le dépassement par l'intuition bergsonienne, pour s'achever en une forme de parfaite intériorisation : vision plotinienne, béatitude augustinienne, vie mystique chez Bergson. Au plan purement rationnel, le salut de l'homme est celui de la pensée. Seule aussi, l'intériorité est le lieu de rencontre de l'homme avec l'homme. — Les divergences entre ces trois conceptions ne font qu'en mettre en valeur les convergences de fond. Pourtant, la transcendance, et conjointement l'historicité de la position d'Augustin, qui exprime la solution chrétienne, ne peuvent obtenir, dans cette confrontation, toute la netteté qui leur revient essentiellement.

A. D.

83. *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, par Heinrich Dörrie, dans *Hermes*, 85. Band, 1957, 414-435.

Étude bien documentée sur les controverses au sujet de la métempsychose dans le platonisme moyen, en remontant aux sources platoniciennes, et en insistant sur Albinos, Plotin, Porphyre, Proclus. — D. relève, p. 422-423, la citation de Porphyre par saint Augustin, *De civ. Dei*, X, 30, B. A., 34, 538-542, où apparaît un aspect de la doctrine porphyrienne qui nous serait inconnu sans Augustin. En conclusion, D. note le rapport de ces recherches sur la métempsychose avec le grave problème

de l'immortalité de l'âme. Saint Augustin, dit-il, s'inspire de ces spéculations dans sa preuvès des *Soliloq.* ; et il renvoie, p. 434, note 1, surtout à 2, 22, 2 et 2, 35, 5 : renvoi peu clair : cf. B. A., 5, p. 128-130, *Sol.* II, XII, 22 et p. 158-160, II, XX, 35.

F.-J. T.

84. *Existenz - Praeexistenz - Postexistenz,* par Paul SCHÜTZ, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* IX, 1957, 103-115.

Dans ce numéro spécial consacré aux théories de « *Réincarnation* » dans les courants philosophiques et religieux actuels, l'A. expose le point de vue de la Religion chrétienne, et il commence, p. 104-105, par évoquer la position de saint Augustin en *De civ. Dei,* XII, où il rejette la théorie païenne des retours périodiques des civilisations, comme opposée au fait historique de la Rédemption (cf. c. 14, 2, B. A., 35, p. 195). Il montre ensuite que le message évangélique exclut le mythe des réincarnations ou de la préexistence des âmes, et donne un sens à la survie ; mais il ne fait plus appel à saint Augustin.

F.-J. T.

85. *The Origin of the Soul. An Augustinian dilemma* (Pars Dissertationis Ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe), par James A. GEIGER, Rome, 1957, 24 × 16, 91 p.

Après avoir indiqué, d'après les études générales connues, les principales théories sur l'origine de l'âme, avant saint Augustin et en son temps, l'A. présente et analyse 4 textes qu'il juge les plus importants sur ce sujet : *De Genesi ad litt.,* liv. X ; *Epist.* 166 (à saint Jérôme), et 190 (à Optat de Mila) et *De anima et eius origine,* IV l. ; après chaque analyse, suit un florilège des passages les plus significatifs, en traduction anglaise avec le latin en note. D'où il conclut que, sur le point précis de l'origine de l'âme, saint Augustin est resté indécis entre deux théories : le créatianisme et le traducianisme spirituel. — L'A. a fait un bon *status quaestionis,* clair, méthodique, d'ailleurs restreint. Il faudrait, pour apporter une contribution originale, remettre toutes ces réflexions prudentes d'Augustin dans le courant de sa philosophie générale (et aussi de sa théologie qui lui est inséparable) pour porter sur leur valeur et leur tendance un jugement personnel.

F.-J. T.

86. *Salvation, Plotinian and Christian,* by A. H. ARMSTRONG, dans *The Downside Review,* 75, 1957, 126-139.

Les études récentes de J. Trouillard sur Plotin, surtout *La purification plotinienne,* Paris, 1955 (cf. *Bullet. ang.* pour 1955, n. 235) inspirent à l'A. des réflexions fort justes sur les rapports entre la *conception du salut* chez Plotin et la conception chrétienne, nommément chez saint Augustin. Il montre en particulier que le philosophe païen attribue à toute âme humaine ce que notre foi réserve à l'âme du Christ et ne nous accorde que « par participation » au moyen de la grâce : ce qui est éclairé par deux citations des *Confessions,* l. IV, c. III et IV et l. XI, c. XV.

F.-J. T.

87. *Saggi di storia del Cristianesimo*, a cura di A. Donini e M. Niccoli, par Ernesto Buonaiuti, Neri Pozza ed., Vicenza, 26 × 14, 1957, xv-415 p.

Cette réédition d'études déjà anciennes (la plus récente date de 1929) garde un réel intérêt : ce sont des recherches historiques menées avec un grand souci d'information scientifique, bien que le jugement de l'A. en matière religieuse soit peu sûr (il fut excommunié comme moderniste). Les essais concernent le christianisme des premiers temps, sauf trois sur le Moyen Age. Plusieurs intéressent saint Augustin : ainsi, p. 89-91, on voit la distinction entre *schisme* et *hérésie* clairement établie pour la première fois par Cresconius, auquel répond saint Augustin (*Cont. Cresconium*, II, 4) en maintenant que l'un entraîne l'autre. — P. 154-172, l'interprétation d'un texte manichéen cité par Augustin, *De natura boni*, c. 46, B. A., 1, p. 501-505 est amplement discuté à l'aide des dernières découvertes d'écrits manichéens où son vrai sens apparaît mieux. L'étude, p. 283-302 : *S. Agostino come teorico della conoscenza* rappelle d'abord l'état social de l'Afrique du Nord au temps d'Augustin, cet état ayant, d'après B., une grande influence sur la spéculation de l'époque ; mais dans le cas présent, cette influence n'apparaît guère. D'ailleurs, la théorie augustinienne de la connaissance est exposée de façon assez superficielle et incomplète et elle a été depuis 1905 (date de l'article) reprise et mieux approfondie. B. parle seulement de la découverte de la vérité selon le *Contra Acad.* et cite p. 297-298, un texte du *De vera relig.* (sans la référence : xxxix, 72, B. A., 8, p. 128-130) où l'on découvre *en soi* la vérité comme lumière et but de la réflexion. La conclusion assez inattendue, p. 299, affirme que la théorie de l'origine des idées chez Augustin est celle d'Aristote, en renvoyant à *De Genesi ad lit.*, lib. IV, sans précision : il s'agit sans doute de IV, 32, 49 qu'on a parfois interprété au sens aristotélicien, mais qui, dans le contexte, parle d'autre chose : cf. F.-J. Thonnard, *La Cognitio per sensus corporis chez S. Aug.*, dans *Augustinus*, III, 1958, p. 200. — Plus instructive est l'étude, p. 303-325 : *Agostino e la colpa ereditaria* (1926). Partant de *Retract.*, I, xxiii, 1, où Augustin avoue qu'il a changé son interprétation de S. Paul *Rom.*, VII, 14 « lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum », B. voit là un changement dépassant beaucoup le simple v. VII, 14 de s. Paul : il s'agirait de deux conceptions du péché originel : la première, datant de la prêtrise d'Augustin et fondée sur *De lib. arb.*, III, suppose Adam doué d'abord d'un corps « éthéré » et, par le péché ,tombant dans un corps « charnel » dont la concupiscence propage le péché originel à tous les hommes ; cette conception serait due à l'influence allégorisante de saint Ambroise (cf. p. 305-309 : saint Ambroise, selon B., n'aurait qu'une vue fort imparfaite du péché originel). Mais vers 395-396, survient un changement par la lecture « d'interprètes autorisés » et B. veut y reconnaître principalement l'Ambrosiaster où Augustin trouva une exégèse plus littérale et sans doute aussi l'idée de la « massa damnata », pièce maîtresse de sa nouvelle théorie. La différence entre les deux serait, selon B. (p. 311) que dans la première théorie, la « chair », fruit du péché, restait capable par elle-même de bonnes œuvres, si bien que les enfants morts sans baptême n'étaient pas damnés (cf. *De lib. arbit.*, III, 23, 66, B. A., 6, 450). Au contraire, si Adam a déjà au paradis une chair comme nous (nouvelle théorie), le péché met un désordre essentiel dans la concupiscence et seule la grâce de Dieu nous permet désormais de bien agir. — Pourtant, cette interprétation est loin d'être pleinement établie : le texte invoqué *De lib. arb.*, III, 19, 54, B. A., 6, 426 ne parle pas clairement d'un corps « éthéré » d'Adam comme le dit B. (les mots « carni subiecti » désignant les hommes après le péché ne signifient pas nécessairement qu'Adam en péchant a reçu un corps qu'il n'avait pas, mais plus simplement que son esprit fut désormais soumis à la concupiscence de la chair) ; voir aussi les objections de Cassamassa signalées p. 318, note 2, auxquelles B. tente de répondre. — Mais si la théorie de B. ne s'impose

nullement, ses remarques restent suggestives, en particulier quant au rôle de l'Ambrosiaster et à l'origine de l'expression « massa damnata » chez saint Augustin.

F.-J. T.

88. *Two Studies of Augustine's Thought.* 1. *God and human knowledge in St Augustine. The Theorie of Illumination.* — 2. *St Augustine and the teleological argument for the Immortality of the Soul,* by Richard Acworth, dans *The Downside Review,* 1957, 207-214 ; 215-221.

La première étude (p. 207-214) présente quelques réflexions sur la théorie de l'Illumination. Sans en refaire l'exposé sous tous ses aspects, l'A. en note la complexité ; il montre en particulier, par des textes bien choisis, que son action est plus que régulative (opinion de Gilson) : elle met l'âme en contact avec les grandes idées spirituelles, unité, vérité, bonté, etc. ; mais le *mode précis* selon lequel Dieu présent dans l'âme accomplit cette « illumination », reste indéterminé chez Augustin. — La deuxième étude (p. 215-221), montre que l'argument attribué à saint Augustin par saint Bonaventure, prouvant l'immortalité de l'âme par son désir d'une béatitude éternelle, n'est pas formellement chez Augustin. La majeure : « l'âme désire l'immortalité sans laquelle il n'y a pas de vraie béatitude » est clairement affirmé en *De Trinit.*, XII, viii, 11, B. A., 16, 294-298 et *De civ. Dei,* VIII, 8 et XIV, xxv, B. A., 34, 258-262 et 35, 454-456 ; mais dans un autre contexte. Et la mineure : « Un désir naturel ne peut être vain », est un principe aristotélicien ignoré d'Augustin. Celui-ci fonde sa preuve sur la possession par l'âme des vérités éternelles (cf. *Solil.*, liv. II). — Deux études indépendantes, d'ailleurs solides et qui rejoignent, semble-t-il, la pensée même de saint Augustin.

F.-J. T.

89. *La contuizione bonaventuriana,* par Raniero Sciamannini, « Città di vita », Firenze, 1957, 24 × 17, 121 p.

Bonne monographie, fondée sur les textes, de cette forme de notre connaissance de Dieu appelée « contuition » par saint Bonaventure : elle est rattachée à l'*exemplarisme,* qui lui fournit sa base métaphysique, et analysée dans ses divers aspects, naturels et surnaturels, son objet, ses rapports avec l'*intuition* du ciel. Les développements de saint Bonaventure s'inspirent souvent de saint Augustin, par exemple, la métaphysique exemplariste présente Dieu comme « causa essendi » (p. 19) « ratio intelligendi » (p. 25), « ordo vivendi » (p. 29), conformément aux trois parties de la Philosophie indiquée en *De civ. Dei,* VIII, c. iv, B. A., 34, p. 244. Mais l'A. n'indique pas ces références aux sources augustiniennes : il renvoie à l'édition critique des œuvres de saint Bonaventure. Il note seulement, p. 13, n. 13, que le terme « contuitus » était déjà en usage et se retrouve chez saint Augustin, citant *De magistro,* c. xii ; n. 40 et *De Trinitate,* liv. XI (et non pas II mis par erreur), c. ix, n. 16; cf. B. A., 16, p. 204) ; mais saint Bonaventure donne à ce concept de nombreuses précisions grâce aux progrès de la philosophie au xiii^e^ siècle.

F.-J. T.

90. *Il Maestro,* par Giulio Bonafede, ed. S. Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1957, 21 × 15, 139 p.

Pour exposer la doctrine du « Maître qui est le Christ », B. a choisi quelques textes anciens dont il donne la traduction italienne : d'abord, la fin du *De magistro* de saint

Augustin, XI, 36-XV, 46 avec quelques omissions (à corriger le renvoi de la note 1, p. 33 : 36-40) ; les textes principaux sont de saint Thomas : *Sum. th.*, I P., q. 117, a. 1 (p. 35-39), *De veritate*, q. XI (p. 40-70), complétés par des extraits de la *Sum. th.*, q. 76-87 sur la connaissance intellectuelle, p. 113-130 ; et quelques autres textes de saint Bonaventure, *De scientia Christi* et de Matthieu d'Aquasparta sur le même sujet. Dans son *Introduction*, p. 5-25, B. présente exactement la théorie augustinienne de l'*Illumination* qui corrige l'innéisme de Platon sans tomber dans l'erreur de l'ontologisme, mais qui reste incomplète sur l'explication psychologique. Saint Thomas, ajoute B., est fidèle pour l'essentiel à cette théorie, mais il la dépasse en l'interprétant en fonction de l'abstraction aristotélicienne ; saint Bonaventure en illustre davantage le platonisme.

F.-J. T.

91. *Spiritualismo. Ottimismo e pessimismo*, par Giulio BONAFEDE, G. Mori e Figli, Palermo, 1957, 22 × 15, 116 p.

En cette série de 65 courtes « méditations » où l'A. réfléchit sur ses œuvres d'Histoire de philosophie et propose sa propre doctrine de la connaissance, on trouve plusieurs thèmes augustiniens : ainsi, la nécessité de la réflexion pour découvrir en soi la vérité, selon *De vera relig.* 39, 72, B. A., 8, p. 130 : « Noli foras ire..., in teipso habitat veritas » (texte cité p. 41-42, mais sans référence) ; — l'âme « capax Dei » par la mémoire (p. 49) ; — le Verbe notre Maître (p. 86), etc. Mais l'A. affirme surtout son spiritualisme contre les idéalistes modernes, Berkeley, Kant et autres ; il critique aussi Rosmini, sa théorie de l'être et son « abstraction théosophique » (cf. p. 32, 34, 75, 77, etc.).

F.-J. T.

Sur la *Connaissance*, voir aussi nos 97, 98.

92. *Saint Augustine, a Modern Thinker* (A translation from the German), par Denis J. KAVANAGH.

93. *St. Augustin's Philosophy : its Present-day Timeliness* (Translation from the German), par Denis J. KAVANAGH, dans *Noverim* (Villanueva), 2, 1957, n. 6 p. 3-23 ; n. 7, p. 3-30.

Traduction en anglais de *deux chapitres* de l'ouvrage *Wege der Weltweisheit* par Bernhard JANSEN, S.J. (sans autre indication). Le premier ch. traduit relève la modernité de saint Augustin, en tant qu'il fut un génie psychologique à l'époque des Pères ; le second montre son actualité par son influence sur la philosophie et la psychologie moderne.

F.-J. T.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

94. *Notes on Aristotelian Dialectic in theological method*, par Dunstan HAYDEN, dans *The Thomist*, XX, 4, 1957, 383-418.

Ces notes veulent tracer l'évolution de la méthode théologique, depuis saint Augustin jusqu'à Abélard, quant à l'usage de la dialectique aristotélicienne. Le § II, p. 390-395, caractérise brièvement la méthode de saint Augustin qui restera domi-

nante jusqu'au XII^e siècle en théologie : méthode basée sur l'Écriture Sainte où l'A. souligne trois traits : la distinction entre foi et intelligence, le but qui est la charité, le rôle des sciences profanes entièrement subordonnées à la théologie. La dialectique au temps d'Augustin est prise en un sens assez différent de celui d'Aristote lui-même, qui appelait de ce nom l'art de bien ordonner la discussion, mais en matière *probable* : elle comprend aussi les règles qui mènent à la science certaine. On lui donnait trois fonctions : exercer l'esprit, ordonner la discussion, compléter la science. Augustin use souvent des deux premières (cf. les *Dialogues* philosophiques, la réfutation des hérétiques, les recherches du *De Trinitate* sur les images de Dieu) ; mais la troisième (qui était pour Aristote la mise en ordre des questions douteuses, pour trouver, faute de *science*, les solutions les plus *probables*) lui est fort peu connue et d'ailleurs ne s'adaptait pas au rôle donné à l'Écriture Sainte comme source du savoir : la Révélation contenait les vérités fondamentales et pour les approfondir la méthode était plutôt exégétique. — Cet exposé donne de bons renseignements, mais est trop succinct ; en particulier, l'usage que fait saint Augustin des dix prédicaments d'Aristote, à peine signalé, mériterait d'être étudié au point de vue de l'influence de la philosophie platonicienne ; car celle-ci, autant que le rôle de l'Écriture, explique l'attitude d'Augustin à l'égard de la dialectique d'Aristote.

F.-J. T.

95. *La concepción teológica en San Agustín*, par Lorenzo La Valle, dans *Revista de Teologia* (La Plata), VI, 1957, 21-30.

Pour établir la « conception théologique » de saint Augustin, l'A. la considère en elle-même d'après les textes. Pour Augustin, montre-t-il, toutes les recherches partent de la *foi* en vue d'en obtenir l'*intelligence spirituelle* ; et cette « intelligence » qui commande toutes les démarches en en fixant le but, est d'ordre *mystique*, fondée sur les dons du Saint-Esprit. En elle s'unissent les trois sagesses : la philosophie, la théologie, la contemplation, sans se confondre, bien que leur distinction ne soit jamais explicitée. Mais ce qui la caractérise, c'est la prédominance de la *charité* qui seule donne la pleine connaissance de Dieu : « caritas novit (Deum) » (*Conf.*, VII, c. x, 16). Pour finir, cette connaissance est rapprochée (p. 29-30) de la « cognitio per connaturalitatem » propre à la Sagesse, selon saint Thomas, I P., q. 1, a. 6 et q. 64, a. 1 ; II^a II^ae, q. 97, a. 2. — L'A. prend la bonne méthode en s'en référant aux textes augustiniens : il en cite un bon nombre, très significatifs, sans les épuiser pourtant ; et plusieurs devraient être précisés par le contexte, par ex., le sens de *Confes.*, VII, c. x « caritas *novit* » ; et la définition de la foi donnée p. 22, note 5 : credere est cum assentione cogitare : *De Praedest. sanct.*, 2, 5 qui est bien plus nuancée dans l'original que chez les scolastiques. Mais cette étude n'est qu'un *status quaestionis* où l'attitude générale de saint Augustin théologien est bien indiquée.

F.-J. T.

96. *Die Theologia cordis bei Augustin und Schleiermacher*, dans *Schleiermacher und der Protestantismus*, par Werner Schultz, « Theologische Forschung 14 », Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt, 1957, 23,5 × 16,5, 127 pp., p. 97-127.

H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, 1911, avait signalé des rapports de pensée entre Schleiermacher et Augustin, spécialement sur le thème du *frui deo*. Rapports fortuits ? Il est un fait qu'Aug. est l'un des Pères que Schleiermacher cite le plus volontiers dans sa *Glaubenslehre* ; cela ne permet pas de conclure à une véritable dépendance,

ce que d'ailleurs Schultz ne fait pas. Il se contente d'exposer les parallèles et les oppositions de ce qu'il appelle la theologia cordis chez Augustin et chez Schleiermacher, sans se prononcer sur leur dépendance historique. J'avoue que l'exposé est assez difficile à suivre, plus difficile encore à résumer fidèlement. Dans l'optique de Schleiermacher — on sait qu'il rejette la spéculation philosophique de la connaissance religieuse — il est compréhensible que l'A. parle plutôt de théologia cordis que de philosophia cordis, contrairement à ce que fait A. Maxsein, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 356-371. Il est utile pour comprendre le sens de *cor* chez Augustin de relire l'étude de Maxsein qui me semble plus précis dans son analyse que Schultz. Celui-ci s'est peut-être laissé influencer par sa référence à la conception binaire de l'anthropologie antique, qui oppose intelligence aux sens : l'intelligence y est conçue comme universelle et immanente aux êtres intelligents, de sorte que l'âme serait de substance divine. Je ne sache pas qu'Aug. dans ses *Soliloquia* et son *De immortalitate animae* tienne cette théorie comme la sienne propre à ce moment de sa vie (99). La transcendance du Dieu créateur est une notion qu'il avait acquise bien avant d'écrire ses *Confessions*, au témoignage même de ses *Confessions*. Que Schleiermacher ait conservé cette conception binaire antique, d'où viendraient les différences de sa théologie du cœur d'avec celle d'Augustin, je veux bien l'admettre sur la foi de l'A., ne pouvant en juger moi-même. Il me semble cependant que chez Augustin l'affirmation de la transcendance divine n'entraîne pas ce glissement du centre intellectuel de l'âme vers le centre affectif, *cor*, individuel, ineffable et uniquement ouvert sur Dieu créateur, que l'A. veut bien dire quand il décrit la theologia cordis. Le cœur reste pour Augustin doué aussi d'une fonction d'intelligence, d'autant plus puissante, qu'elle est existentielle : voir l'article cité de Maxsein. Je n'en dirai pas plus long sur cette étude intéressante qu'il faut lire dans son intégralité et que résumer serait trahir.

A. de V.

FOI

97. *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins*, von Magnus Löhrer, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4, 1957, 385-419.

Poursuivant son étude sur la foi en saint Augustin, L. après avoir examiné les premiers écrits (cf. *Bull. augustinien* pour 1955, n. 306), aborde ici le *De Trinitate*. Il y découvre principalement une foi dite « historique » parce qu'elle s'exerce seulement sur terre et qu'elle porte principalement sur les faits historiques de notre Rédemption. Il analyse avec soin plusieurs passages : d'abord *De Trin.*, VIII, 4, 16 et XIII, 1, 2 (complétés par VIII, 9, 13). Saint Augustin y distingue dans la foi, trois domaines : un aspect conjectural, par ex., la figure de Jésus ou de saint Paul dont parle l'Écriture ; un élément intellectuel certain, comme le sens de *nature humaine, prédication, miracle*, etc., enfin, l'acte même d'assentiment à la vérité révélée. Les deux premiers aspects concernent la « cogitatio » que L. commente par le célèbre passage *De praedestin. sanct.*, II, 5, définissant la foi « cum assensione cogitare » ; et il éclaire tout le paragraphe (cité p. 399) par les analyses du *De Trinitate* : excellente méthode d'interprétation, si l'on cherche la pensée même d'Augustin. — L. Analyse ensuite *De Trinit.*, XIII, 2, 5 où sont décrits les aspects subjectifs de la « fides qua creditur » ; il y a là, note-t-il, un progrès sur les premiers ouvrages où la foi joue un rôle plus extrinsèque. Enfin, *De Trinitate*, XIV, 1, 3 rapproché de IV, 18, 24 présente la foi en rapport avec la science, puis avec la sagesse, ce qui souligne son aspect dynamique : Augustin n'étudie pas la foi en elle-même, mais comme un chemin qui conduit du Christ-Homme au Verbe divin, et de la terre au ciel où la vision accomplit la croyance. — Cette étude n'épuise pas la pensée augustinienne sur la foi, même

pas dans le *De Trinitate* (où d'abord L. omet divers aspects de la foi déjà étudiés dans son premier ouvrage : cf. p. 397) : dans le paragraphe « Foi et science », p. 411-412, qui d'ailleurs, dans sa brièveté, donne d'excellentes remarques, la *science* étroitement associée à la *foi* désigne pour Augustin un *Don du Saint-Esprit*, comme le montre *De doctr. christ.*, II, VII, 9-11, B. A., 11, p. 246-252 ; et cet aspect du problème reste à approfondir. — Mais ce premier complément est déjà une étude méthodique et fructueuse.

F.-J. T.

98. *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, par Benoît Duroux, Pars Dissertationis ad Lauream in Facult. S. Theolog. apud Pontif. Instit. « Angelicum » de Urbe, Imp. St-Paul, Fribourg (Suisse), 1956, 51 p.

L'exposé, entièrement fondé sur les œuvres de S. Thomas, III, *Sent.*, Dist. 23 ; *De veritate*, q. 14 ; *Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1-10 est le commentaire scolastique de la définition de saint Augustin : « Credere est cum assentione cogitare » (*De praedestin. sanctorum*, II, 5) ; et l'A. note bien, p. 6-7, la richesse psychologique de *cogitare* selon Augustin qui l'explique largement en *De Trinit.*, XIV. Mais c'est à l'aide des notions techniques de sa psychologie aristotélicienne de la pensée que saint Thomas en donne une analyse très riche et très précise (cf. p. 66-67, un bon résumé). Souvent d'ailleurs, ces précisions éclairent la formule moins technique d'Augustin : par ex., p. 25-26, la foi qui « en attendant la vision ne cesse de chercher la lumière » est bien la « fides quaerens intellectum » augustinienne ; mais l'A. ne fait pas lui-même la comparaison. Au dernier ch., p. 72-81, il rencontre la théorie de l'*illumination* appliquée à la foi par Guillaume d'Auxerre († 1231), augustinien du Moyen Age. Ici encore, il ne remonte pas à saint Augustin, sinon pour signaler, p. 75, note 2, quelques références thomistes à Augustin ; et il montre seulement comment saint Thomas conserve les progrès accomplis par ses devanciers immédiats (Guil. d'Auxerre et Philippe le Chancelier), mais « en rejetant leur théorie de l'illumination ». — Excellente analyse, d'ailleurs, au point de vue thomiste.

F.-J. T.

DIEU

99. *Natura in het Vaticanum*, par C. P. T. Rijper, dans *Gereformeerd theologisch tijdschrift* (Kok, Kampen), 57, 1957, 48-59 ; 65-78.

Il s'agit dans cet article du dogme catholique de la connaissance naturelle de Dieu, tel que le Concile du Vatican l'a défini (Denz. 1785, 1795, 1806) et tel que la « théologie catholique nouvelle », spécialement Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951, cherche à l'interpréter. Comme von Balthasar et encore de Lubac, *Le Surnaturel*, 1946, se dressent vigoureusement contre la doctrine de Baius, l'A. introduit dans son exposé une analyse de cette doctrine, pour en approuver la notion de nature mais en rejeter la conception du mérite. Il ne m'incombe pas de déterminer si l'A. interprète exactement la pensée de ses opposants ; ils peuvent, s'ils le jugent utile, se prononcer eux-mêmes. — Il est évident que les décrets du Concile sont basés sur une certaine conception de la nature de l'homme, sur laquelle à son tour s'appuie l'Apologétique catholique. L'A. y voit une protestation contre la doctrine de la « corruptio naturae », l'affirmation du semi-pélagianisme et même, semble-t-il, avec Karl Barth, la « canonisation » de ce que celui-ci appelle *theologia naturalis* (*Kirchl. Dogmatik*, II, 1, 86 et passim). Le théologien catholique s'étonne de voir découvrir tant de choses dans ces décrets, d'autant plus qu'il lui est difficile d'admettre qu'il ait jamais existé dans

son Église une théologie naturelle, telle que Barth l'a construite pour la démolir. Le Concile du Vatican se réfère à *Rom.* 1, 20, texte fondamental dans l'ensemble de cette discussion. Il est intéressant de noter que la thèse de Barth : « il n'y a pas de révélation de Dieu en dehors du Christ, en dehors de la Bible », a été fortement combattue par son propre disciple Max Lackmann dans son vol. *Von Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart, 1951, qui porte précisément comme sous-titre : L'histoire de l'exégèse de *Rom.* I, 18-23 ; II, 14-16 et d'*Act. Apost.* XIV, 15-17, XVIII, 22-29 du deuxième siècle jusqu'au début de l'Orthodoxie (voir *Bull. augustin.* dans *Revue des Etud. aug.*, V, 1959, 62, n. 31-). Lackmann y prouve par la Bible, interprétée d'après le consensus ecclesiae, que Dieu se manifeste aussi à l'homme, hors de la Bible, dans la création. Si Lackmann a raison, c'est-à-dire, si le consensus ecclesiae (tant de l'Église avant la Réforme que de l'Église réformée) a raison contre Barth, on ne peut plus voir dans les décrets du Concile, une protestation contre la « corruptio naturae », ni une affirmation de semi-pélagianisme sans compromettre saint Paul. C'est dire combien le sujet de la discussion est fondamental. — L'A. fait souvent appel à la doctrine d'Augustin ; cet appel reste, pour ainsi dire, historique et se contente d'affirmations générales, souvent empruntées aux auteurs catholiques et protestants. Quiconque a fréquenté les textes d'Aug. lui-même se méfie instinctivement, sachant combien la doctrine d'Aug. sur la nature et la grâce est faite de nuances, élaborée qu'elle est au fur et à mesure d'une expérience personnelle et d'une réflexion provoquée par les besoins de la pastorale et les objections de contradicteurs.

A. de V.

GRACE. LIBERTE

100. *The Wisdom of the Fathers*, par Erik Routley, SCM Press Ltd, London, 1957, 19 × 13, 128 p.

De saint Augustin (p. 56-68), le quatrième des *Pères* dont *la sagesse* est mise à contribution dans cette brochure, est cité, p. 62-63, un passage du *De spiritu et littera*, 52 sur la grâce et la liberté. Une notice l'introduit et un commentaire le suit, destinés spécialement aux coréligionnaires anglais de l'A.

A. D.

101. *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, von Torgny Bohlin. (Acta Universitatis Upsaliensis, 1957), O. Harrassowitz, Wiesbaden ; A. Landequistska, Upsala, 1957, 110 p.

L'A. développe, p. 46-56, son « hypothèse de travail » (cf. p. 56) que l'origine de la théologie pélagienne est à chercher, en particulier (il indique d'autres sources) dans les premiers ouvrages de saint Augustin : il cite de nombreuses assertions tirées surtout du *De lib. arbit.*, l. III, n. 2-3, 8-10, 19-23, 45-49, 54, etc., et quelques autres du *De div. quaest. ad Simplicianum*, sur la liberté requise pour pécher, l'opposition entre *volontaire* et *naturel*, la volonté libre considérée comme un don de Dieu, etc. ; et il montre qu'on les retrouve semblablement formulées par Pélage. Mais il y a aussi, note-t-il, en ces ouvrages, comme Augustin le relève, in *Retract.*, I, IX, 6, l'affirmation que la grâce du Christ est nécessaire, après le péché, pour *tout bon usage* de la liberté : Pélage, ajoute l'A. p. 53-54, a négligé cet autre aspect sur lequel Augustin a de plus en plus insisté ; d'où l'opposition finale des deux théologies dont le point de départ (au moins partiel) est identique. — Sur le problème précis qu'elle

examine (à propos de saint Augustin), l'étude paraît digne d'attention. Voir d'autre part, le compte rendu de G. Plinval, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, IV, 1958, p. 79.

F.-J. T.

Sur la *Grâce*, voir aussi n° 26.

102. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus, im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, von Wolfhart Pannenberg, Wandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954, 149 p.

Dans cette thèse — sur un point de la théologie de Duns Scot, approfondi d'après les textes originaux, — saint Augustin n'intervient qu'indirectement et assez rarement, par ex. p. 69-70, sur le problème des causes de la Prédestination et de la réprobation : son opinion dans *Expositio quor. proposit. ex Epist. Apostoli ad Roman.*, prop. 60, est signalée comme une erreur corrigée en *Retract.*, I, 22 (ou 23, cf. B. A., 12, p. 412-418), en notant que Scot reste indécis sur le sens de ce dernier texte, compris différemment par Pierre Lombard et Henri de Gand. Saint Augustin est encore invoqué p. 93 (*De genesi ad lit.*, l. XI) comme affirmant que seule la justice rend bonne la damnation ; et p. 111, où revient le problème de *Retract.*, I, 22 : « Comment la Prédestination se fonde-t-elle sur la *justice*, si elle ne présuppose pas des « mérites cachés » ? — Comme toujours en scolastique, il s'agit moins de comprendre saint Augustin, que de défendre un système bien équilibré où les autorités patristiques trouvent un sens valable.

F.-J. T.

103. *Sedulius Scottus, ein verspäteter Semipelagianer*, von Julius Gross, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, IV, 4, 1957, 322-332

Le poète Sedulius Scottus a aussi écrit un commentaire de l'*Epître aux Romains*, en compilant les explications des anciens exégètes et tout spécialement celles de Pélage et de saint Augustin : il affirme ainsi, d'une part, le péché originel et son universalité, en usant des formules augustiniennes ; et, d'autre part, avec Pélage, la puissance de notre liberté capable par elle-même de consentir à la grâce et d'atteindre la sainteté. Sedulius ne semble pas conscient de la contradiction qui en résulte ; et, selon l'A. il est un défenseur du semipélagianisme. — Thèse historique où de nombreux renvois aux sources permettent de vérifier la valeur de la conclusion.

F.-J. T.

104. *Documentos inéditos tridentinos sobre la Justificación*, Edición crítica y estudios introductorios por Jesús Olazarán. Ediciones Fax, Madrid, 1957, 24 × 15, 381 p.

Publication de plusieurs Documents latins relatifs au problème soulevé au Concile de Trente : « Peut-on avoir la certitude de son état de grâce ? » six *Vota* de théologiens, trois *Animadversiones* sur le décret « De Justificatione » et un *Summarium sententiarum theologorum* sur le même sujet : édition critique avec courtes introductions et notes sur la valeur des documents. On voulait éviter de condamner une opinion défendue par plusieurs docteurs anciens, spécialement Duns Scot, sur la possibilité d'obtenir cette certitude, non de science évidente, mais de foi, quoique sans révélation divine. Les documents cités qui défendent cette thèse, mentionnent

tous saint Augustin, ou comme objection, ou plus souvent comme confirmation : on relève 42 mentions, avec ordinairement une citation assez brève d'ouvrages sur la grâce ou de sermons ; quelques-uns invoquent en général l'autorité de saint Augustin (cf. le document cité p. 414-425). La référence, parfois incomplète est toujours précisée en note avec renvoi à Migne. Au besoin, l'A. éclaire la portée de la citation par les lieux parallèles, comme p. 317, note 14. — Excellent instrument de travail.

F.-J. T.

105. *Die Lehre des Hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde*, von Hans Staffner, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 79, 1957, 385-416.

Beaucoup d'historiens pensent que saint Augustin met l'essence du péché originel dans la *concupiscence* (l'A. en signale six, p. 387, en particulier J. Gross, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, II, p. 786, cf. *Bull. august.* pour 1954, n. 557). Mais d'autres estiment qu'il le met dans la privation de la justice originelle : ce qu'il appelle la « *mort de l'âme* ». L'A. reprend l'examen approfondi de la question. D'abord, ces deux opinions opposées n'ont pas la même source : la première se réfère aux écrits antipélagiens où Augustin ne pose pas formellement le problème de l'essence du péché originel, mais celui de l'innocence ou de la culpabilité de la concupiscence, innocentée par Julien d'Eclane. La seconde au contraire interroge surtout la *Cité de Dieu* qui pose ex professo le problème, parce que la nature du premier péché des anges et des hommes détermine la définition même de la cité terrestre : et ce péché y apparaît clairement comme constitué par la *mort de l'âme* due à la séparation de Dieu (acte d'orgueil, cf. *De civ. Dei*, XIV, c. 13) d'où découlent la mort du corps et enfin la seconde mort de l'enfer. L'A. démontre abondamment cette thèse par les textes, soit en elle-même, puis en considérant la *cause* du péché originel, ses suites, sa réparation par la Rédemption : sur tous ces points, la doctrine augustinienne (et ici les écrits antipélagiens rejoignent la *Cité de Dieu*) suppose que le péché originel est la mort même de l'âme ; le désordre de la concupiscence — qui est certes aussi un *mal* pour Augustin — n'en est que la conséquence ou le signe. Cette mort, ajoute l'A. p. 407-411, n'est pas seulement le désordre moral ou psychologique de l'orgueil : c'est un crime d'ordre surnaturel qui détruit la vie de la grâce sanctifiante produite en nous comme dans les anges, par l'action du Saint-Esprit. Ce point de vue surnaturel est toujours celui d'Augustin : ce qui lui manque, ce n'est pas comme on l'a cru, la notion de grâce sanctifiante, mais celle d'une *gratia sanans* qui se bornerait à réparer la nature pure (cf. p. 409). Cette interprétation est enfin confirmée par le théocentrisme d'Augustin qui explique le péché comme une leçon providentielle, nous aidant à mieux voir notre besoin absolu de la grâce, notre impuissance sans Dieu, sauf pour pécher ; et aussi l'excellence de notre nature faite pour participer à la vie et à la lumière de la Sainte Trinité. — Le souci de rejoindre ainsi le point de vue d'Augustin donne toute sa valeur à cette étude où est relevé le sens catholique de la doctrine. Reste un point moins clair dans l'exposé d'Augustin : si tous les hommes n'ont qu'une fin qui est surnaturelle, il n'y a plus de vraie vertu depuis le péché originel, sans la grâce du Christ : seul est bon moralement, un acte méritoire du ciel (cf. p. 399-407) : d'où l'embarras d'Augustin pour apprécier les vertus des païens. Sur ce point, les réflexions des théologiens, surtout depuis saint Thomas, ont pu adoucir et préciser les positions historiques d'Augustin ; mais c'est en restant dans la même ligne doctrinale où la concupiscence, malgré son rôle important dans la transmission du péché originel, n'en est cependant pas l'essence.

F.-J. T.

LOI

106. *Le Chrétien en face de la Loi d'après le « De spiritu et littera » de saint Augustin*, par J. Plagnieux, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Zink Verlag München, 1957, p. 725-754.

Augustin dans le *De spiritu et littera* comprend les rapports entre l'esprit et la lettre comme ceux de la Loi ancienne avec la grâce du Nouveau Testament. Interprétant le mot de *II Cor.*, III, 6 : *Littera occidit, spiritus vivificat* par la théologie de l'Épître aux Romains qui établit la justification par la grâce sans les œuvres de la Loi, il est amené à faire l'exégèse des principaux passages de cette grande Épître. C'est surtout la partie centrale de l'Opuscule, c. 6-25, avec son sommet au c. 13 qui aborde et résout la question de fond. Toute la Loi ancienne, en un sens, est abrogée par la grâce, car elle n'avait qu'une valeur pédagogique, pour faire connaître à l'homme son péché et le conduire à l'Évangile, où le Christ donne la force d'accomplir ce que la Loi montrait comme un devoir sans guérir la concupiscence qui s'y dérobait. Par là, en un autre sens, la « Loi de grâce » accomplit toute la Loi ancienne, en donnant la force de conformer sa vie aux obligations éternelles du Décalogue et de l'économie surnaturelle, mais en laissant tomber tout le figuratif de l'Ancien Testament, remplacé et en ce sens encore, accompli par les réalisations du Nouveau. — Analyse pénétrante et précise qui met en relief la valeur catholique de cette exégèse et les magnifiques formules qui l'expriment ; de plus, en la comparant à l'interprétation de Luther, l'A. montre à la fois la parenté profonde d'esprit religieux et paulinien qui rapproche les deux auteurs, mais aussi la déviation pessimiste qui oppose la doctrine hérétique à l'équilibre catholique de la pensée augustinienne.

F.-J. T.

107. *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, von Gottlieb Söhngen, Verlag K. Alber, Freiburg-München, 1957, 20 × 12, x-136 p.

Le problème des rapports entre la Loi et l'Évangile, objet d'une controverse récente chez les protestants (cf. K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, 1935, n. éd., 1956) est ici repris du point de vue catholique, en se référant à la grande tradition de saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure et Seripando (p. 9). Dans son développement assez complexe, l'A. veut à la fois établir le sens catholique de cette opposition déjà proclamée par saint Paul (*Rom.*, X, 4 ; *Gal.*, IV, 19-29), réfuter les interprétations erronées, spécialement celle des protestants qui y voient la justification par la foi sans les œuvres ; montrer les laïcisations qu'en ont présentées certains philosophes (Hegel) ou politiques (communisme) ; enfin, présenter une explication théologique par l'analogie. Celle-ci, d'après l'A., est fondée sur le texte classique d'Augustin : « Lex data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur (*De spiritu et lit.*, 19, 34) ; il y montre une analogie de proportionnalité d'un caractère spécial ; il la compare avec une analogie entre diverses lois, déjà proposée par Héraclite, et surtout avec celle de saint Thomas qui s'inspire d'Augustin et le cite volontiers. Il en ressort que si la Loi ancienne est abrogée en un sens par la Loi nouvelle, la grâce de l'Évangile l'accomplit plutôt qu'elle ne la détruit : et elle n'exclut nullement les lois positives, humaines ou ecclésiastiques, comme le Droit Canon. — Interprétation excellente en soi : quant aux explications par l'analogie, elles sont conformes semble-t-il à la pensée augustinienne, mais elles l'élaborent suivant des catégories systématiques qui lui sont étrangères.

F.-J. T.

108. *Les sources patristiques du Droit de l'Eglise, du VIII^e au XIII^e siècle*, par Charles Munier (Thèse de Doctorat de l'Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique), Salvator, Mulhouse, 1957, 23 × 16, 216 p.

Cette thèse étudie l'apport de la patristique dans les premiers recueils de lois ecclésiastiques depuis l'*Hibernensis* (d'Irlande, vers 700) jusqu'au Décret de Gratien (vers 1140). Elle examine en chaque recueil l'objet des textes patristiques où la morale et la théologie concernant surtout les Sacrements et l'Église, se mêlent aux règles disciplinaires ; puis, l'autorité reconnue aux Pères, qui est si considérable que les fausses décrétales leur attribuent plusieurs lois en vue d'en affermir l'autorité. Les statistiques des textes patristiques utilisés sont faites avec soin et elles montrent que les citations de saint Augustin l'emportent largement : ainsi, dans le Décret de Gratien (où l'auteur résume et synthétise personnellement tous ses prédécesseurs), plus de la moitié des textes cités sont attribués à saint Augustin : 582 sur 1200 ; et après avoir exclu les fausses attributions, il reste 469 textes augustiniens sur 1022 authentiques. Les principaux ouvrages utilisés sont *De baptismo cont. Donat.* (40 citations), *Tract. in Ev. Ioan.* (37 c.), *Enarr. in Psalm.* (24 c.), les écrits qui traitent du mariage (40 c.) et l'*Enchir.* (15 c.). A partir du XII^e siècle, les juristes, tout en respectant la valeur hors pair du Décret de Gratien ne considèrent plus comme lui et ses prédécesseurs, l'autorité des Pères comme égale à celle des Conciles et des Papes ; et le Droit acquiert son caractère propre. — Thèse très riche, qui permet de mesurer l'influence augustinienne, même en ce domaine plus spécial du Droit ecclésiastique.

F.-J. T.

109. *Textos juridicos Agustinianos*, II, par Bonifacio Difernan, Universidad de El Escorial, 1957 (Manuscrito de fr. Juan de Guevara), 21 × 15, 119 p.

Le Père B. édite ici deux manuscrits dus à J. de Guevara, Ermite de S. Aug. (1504-1600), longtemps professeur à l'Université de Salamanque. Une courte introduction dénombre les manuscrits du Docteur, possédés par l'Escorial et en indique les caractères. Il s'agit d'un commentaire latin de plusieurs questions de la *Somme* de saint Thomas sur la vertu de justice. Le premier manuscrit (p. 9-57) concerne les péchés contre la justice, spécialement l'homicide : II^a II^ae q. 64, a. 1-8, q. 67, a. 1 et 3-4, q. 68 et 69. Le deuxième manuscrit (p. 64-119) concerne le problème du droit comme objet de la justice (II^a II^ae, q. 57, a. 1-8) et la définition de la justice (q. 58). La méthode est celle de la scolastique, avec discussion à l'aide de la raison et des autorités théologiques : saint Augustin y intervient parfois, surtout au début, cf. p. 11, 13, 25, 48, etc., mais assez rarement. La doctrine exposée et adoptée est le thomisme, du Maître et des commentateurs, surtout Cajetan.

F.-J. T.

110. *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris ? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus*, par Hermenegildus Lio, Desclée, Rome-Paris-Tournai, 1957, 25 × 17, 237 p.

111. *Il testo di S. Agostino « Iustitia (est) in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino*, di Ermenegildo Lio, dans *Miscellanea Lombardiana*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1957, 175-222.

La première étude latine est une enquête à travers les théologiens du Moyen Age au sujet de trois textes de saint Augustin : I. Iustitia (est) in subveniendo miseris.

De Trinit., XIV, IX, 12, B. A., 16, p. 380 (Ire Partie, p. 12-108) ; 2. Est enim eleemosyna opus misericordiae. *Enchir.*, XX, 76, B. A., 9, p. 238 ; 3. Quis dicat : furemur divitibus, ut habeamus quod demus pauperibus ? *Contra mendac.*, VII, 18, B. A., 2, p. 386. (IIe Partie, p. 109-205.) L'A. établit d'abord à l'aide du contexte leur sens exact chez saint Augustin lui-même ; puis il examine la manière dont ils sont cités par P. Lombard, dans son *Livre des Sentences*, et dont ils sont utilisés en leurs *Commentar. in Sentent.*, par de nombreux scolastiques (Ire P., 22 auteurs ; IIe P., 25) jusqu'à saint Bonaventure et saint Thomas. Il montre comment ces théologiens, en respectant pour l'essentiel la pensée de l'Évêque d'Hippone, ont su préciser en quel sens la « justice » oblige à donner le superflu aux pauvres, bien que l'aumône soit d'abord un devoir de *charité*. Excellente étude par la richesse de l'information, la précision des références, le sens critique et modéré des conclusions.

La seconde étude est simplement la traduction italienne de la première partie de l'ouvrage latin, p. 12-108, en rejetant les notes à la fin, p. 215-222 et en conservant sans les traduire, les citations latines des auteurs.

F.-J. T.

ÉGLISE - CORPS MYSTIQUE

112. *Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia*, par Antonio Piolanti, Desclée et Cie, Rome-Paris, 1957, 24 × 17, XIV-810 p.

Cette étude magistrale présente le dogme de la Communion des Saints au sens le plus riche : union de tous les chrétiens dans la possession des mêmes *choses saintes* (grâces, sacrements), et leur participation aux mérites et prières du Christ et des saints du ciel, comme aussi les uns à l'égard des autres ; — et il l'examine sous tous ses aspects : ses sources révélées, son insertion dans le *Credo*, le témoignage des Pères, les synthèses théologiques, ses conséquences pratiques. Un important chap., p. 271-323 étudie saint Augustin, témoin de la Tradition. L'A. groupe la doctrine très riche, dit-il, mais peu systématique du saint Docteur, sous trois idées : 1° la notion de *solidarité* et de société qui unit tous les chrétiens dans le Christ pour la vie surnaturelle, comme tous les fils d'Adam en leur premier père pour le péché et la mort (p. 273-284) ; 2° celle du « *Christ total* » qui développe l'idée du Corps mystique où aboutissait la section précédente comme définition de l'Église (p. 284-301) ; et Augustin précise que ce Corps mystique embrasse tous les justes, avant et près le Christ, unis par un triple lien ontologique : le Saint-Esprit, la grâce, les sacrements ; et un double lien psychologique : les vertus théologales (surtout la charité) et la même fin dernière ; 3° celle de *Cité de Dieu* (p. 301-321) qui, fondée sur l'amour de Dieu, étend l'histoire de l'Église à l'histoire du monde en remontant à la création des bons anges dont se sépare la cité du diable. Église et Cité de Dieu, d'ailleurs, ne coïncident pas pleinement, puisqu'il y a des pécheurs impénitents dans l'Église et que certains de ses ennemis actuels seront sauvés. Mais Aug. rejette vigoureusement l'accusation (donatiste) d'enseigner *deux* églises : c'est la même société des saints, en deux états différents, sur terre en préparation, au ciel en consommation. Tous ses membres sont encore liés de façon *dynamique* (cf. p. 312), car tous reçoivent la vie du Christ et tous s'entraident les uns les autres : il y a communication de prière et de mérite entre les fidèles d'ici-bas aidant les âmes du Purgatoire et, d'autre part, les saints et les anges du ciel qui nous aident. Telle est la « Communion des Saints » attestée par saint Augustin : l'A. justifie ces diverses assertions par des renvois multipliés aux œuvres augustiniennes, souvent avec des citations topiques où les errata sont fort rares (signalons pourtant, p. 282, note 8, dans *In ps.* 84, n. 10, il n'y a pas *communem faciem* habemus Deum (in coelo), mais *comm. pacem* ; et p. 290, note 3 : *Enarr. in Ps.* 1263, pour *in Ps.* 126, 3). On pourrait sans doute améliorer

l'ordre doctrinal de l'exposé : les trois idées signalées chevauchent l'une sur l'autre ; mais il y a là une grande richesse d'information et une profonde connaissance de la doctrine augustinienne et de son éminente valeur.

F.-J. T.

113. *The Church.* An Introduction to the Theology of St. Augustine, par Stanislaus J. Grabowski, B. Herder Book Cº, St-Louis et London, 1957, 22 × 15, xviii-673 p.

Cet ouvrage sur l'Église se présente dans son sous-titre comme une introduction à la théologie de saint Augustin. Il n'est qu'à lire la table des matières pour s'apercevoir du dessein de l'A. : présenter la doctrine augustinienne de l'Église « corpus Christi » comme centre de toute sa théologie. Il s'en explique d'ailleurs assez longuement (p. 56-70) à l'encontre de ceux qui parlent volontiers du christocentrisme ou du théocentrisme de la théologie d'Augustin... et à l'encontre de l'impression que m'a donnée son ouvrage précédent : *The All-present God*, 1954 (voir *Bulletin augustinien* dans *Revue des Etud. aug.*, III, 1957, 474, n. 800). Dans l'œuvre d'Aug. on trouve bien des essais de synthèse doctrinale, voir G. Istace, *Le livre Ier du « De doctrina christiana » de saint Augustin*, dans *Ephemerides Theolog. Lovan.*, XXXII, 1956, 289-330 ; mais non pas de systématisation dans le genre de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Il restera donc toujours quelque peu arbitraire de décider quelle est l'idée centrale de sa pensée théologique. C'est plutôt une question d'accent qui se déplace sur tel ou tel thème suivant les exigences de la pastorale ou de la controverse, encore que cela n'explique pas le *De Trinitate*. Il est vrai, le thème du « corpus Christi » jouit d'un traitement privilégié et étant le point de rencontre de nombreux autres thèmes, incarnation, grâce, prédestination, sacrements, péché, etc., se prête bien à servir d'introduction à la théologie d'Augustin. Il est quasi inévitable de grouper ces éléments d'après les classifications de nos manuels : le danger s'ensuit d'interpréter Augustin d'après une problématique qui n'était pas la sienne, mais qui s'origine soit à la Scholastique (par ex. pour la causalité des sacrements), soit à l'ecclésiologie anglicane, luthérienne et calviniste (par ex. pour l'église visible, hiérarchique). Ce danger, auquel à mon avis, l'A. n'échappe pas, est renforcé par la manière dont l'A. fait l'histoire de l'héritage augustinien chez les auteurs du moyen âge et des temps modernes : il donne des séries impressionnantes de noms d'auteurs, peu d'analyses de textes, sauf de Bellarmin et de Hosius, qui sont remarquables (275-294). Bref : l'A. répond, sans doute dans un esprit louable d'œcuménisme, par des textes et des idées d'Augustin à toutes les questions que les préoccupations changeantes des hommes au cours des siècles ont soulevées au sujet de l'Église ; il s'en dégage, certes, une image générale exacte de la conception augustinienne de l'Église, mais il est assez difficile d'en découvrir les traits qui lui sont propres et ses lacunes, bien que l'A. ait le souci de signaler ce qu'Aug. doit à ses prédécesseurs et aux réactions de ses adversaires. — Je ne pense pas qu'il soit suffisant de faire appel aux actes d'ascétisme et de vertu pour expliquer toute la portée d'expressions comme celle-ci : totum sacrificium ipsi nos sumus (*De civ. Dei*, X, 6 ; cf. XXII, 10) p. 97 et 187-193 ; le texte dit bien plus : Sacramento altaris... ecclesia... in ea re quam offert, ipsa offeratur (*De civ. Dei*, X, 6 in fine). L'A. cherche bien à déterminer les rapports existants entre Église et Cité de Dieu (531-550), mais non les rapports entre les anges et le « corpus Christi ». Qu'il en existe, c'est certain, puisque les anges avec les saints forment l'Église d'en haut (597), mais en vertu de quelle relation avec le Christ ? La question annexe du nombre des prédestinés équivalent (?) au nombre des anges déchus, question secondaire il est vrai mais significative selon certains, Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, p. 313, de la rigueur de la prédestination, n'est pas agitée. — La bibliographie, citée en bas

des pages, est énorme, écrasante ; elle ne concerne pas seulement Augustin, mais tout problème doctrinal ou historique soulevé à propos de l'Église : en général elle sert à supporter le texte courant, parfois elle a manifestement pour but d'indiquer des sources d'informations supplémentaires, puisqu'il s'agit d'une introduction à la théologie d'Augustin, mais dans ce dernier cas une sélection plus rigoureuse s'imposait. Il est beau de ne pas cacher son enthousiasme pour saint Augustin : mais, à force d'insister et de répéter, l'effet en peut devenir irritant pour le lecteur, capable de juger sur les faits et les idées de la grandeur de ce Père de l'Église. En conclusion : l'étude de Grabowski met bien en lumière que de tous les Pères, saint Augustin est le témoin principal de la doctrine traditionnelle sur l'Église et pour comprendre sa conception de l'Église il est nécessaire d'en connaître les multiples relations avec l'ensemble de la révélation chrétienne.

A. de V.

114. *Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre*, par Julius Gross, dans *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, IX, 1957, 30-41.

L'A. retrouve en saint Augustin, *Serm.* 295, n. 2, l'exégèse du moine Haimon d'Auxerre († 845) qui explique le *Tu es Petrus* (*Matth.*, XVI, 13-19) en faisant de saint Pierre la personnification de l'Église et en rapportant *super hanc Petram* à Jésus-Christ qui donne fermeté à Pierre comme à l'Église ; et il cite, p. 38, note 27 une série de sermons augustiniens et *Retr.*, I, XXI, 1, où se retrouve la même exégèse. La dépendance qu'il suggère de Haimon à l'égard d'Augustin est fort probable, vu l'influence d'Augustin au Moyen Age. Origène déjà connaissait l'explication (cf. p. 32). — Mais l'A. a bien tort d'opposer cette exégèse au Concile du Vatican qui applique le texte à saint Pierre et y voit le dogme de la Primauté du Pape, comme si les deux explications s'excluaient. Saint Augustin en tout cas, ne le voit pas, car il les admet l'une et l'autre comme plausibles, et, en faveur de l'exégèse défendue par les Pères du Vatican, et qu'il adoptait lui-même dans l'ouvrage aujourd'hui perdu *Contra Epistol. Donati*, il invoque l'autorité de saint Ambroise ; cf. *Retract.*, I, 21, 1, B. A., 12, p. 400. Loin de s'exclure, les deux explications, toutes deux patristiques, se renforcent plutôt et s'éclairent mutuellement, puisque l'unique source de l'infaillibilité soit du Pape, soit de l'Église, c'est Jésus-Christ.

F.-J. T.

115. *El concepto de sucesión apostólica en el pensiamento católico y en las teorias del Protestantismo*, par Joaquin Salaverri, dans *XVI Semana española de Teologia*, Madrid, 1957, 121-178. — *Idem* dans *Miscelanea Comillas*, 27, 1957, 7-60.

L'étude est une défense du dogme de la « succession apostolique » exigée des Chefs de la vraie Église du Christ ; elle vise à réfuter les protestants, dont les principales opinions sont d'abord indiquées. La doctrine catholique est prouvée par les Évangiles, les livres du Nouveau Testament (où se précise la fonction des *ministres*), puis par la tradition, enfin par le Magistère, Léon XIII et Pie XII. La *Tradition* est résumée en deux noms : saint Augustin (p. 153-161) et saint Thomas. — L'Évêque d'Hippone approfondit le caractère *ministériel* des Apôtres et de leurs successeurs, en qui le Christ vit et agit jusqu'à la fin des temps : il distingue le « pouvoir d'excellence » possédé en propre par le Christ, et l'action du ministre comme moyen normal de transmission. « C'est le Christ qui baptise, et non Pierre ou Juda » ; cela, note l'A., s'applique à tous les sacrements, et on pourrait voir là, selon lui, une source de la doctrine scolastique sur la « causalité des sacrements » (p. 158). Augustin

applique la même distinction à l'action pastorale et à l'enseignement, où c'est toujours le Christ qui invisiblement dirige et parle comme Maître intérieur des âmes, quand l'Évêque prêche et administre. Cette doctrine qui sera reprise par saint Thomas, met bien en relief la continuité de l'action du Christ, ce qui suppose la délégation officielle et visible de ses pouvoirs, passant des Apôtres à tous les chefs légitimes de son Église. — Cet exposé, fondé sur de nombreuses citations de saint Augustin est excellent.

F.-J. T.

116. *Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen* 1513-1515, par Holsten Fagerberg, dans *Gedenkschrift für D.W. Elert*, Berlin, 1955, 109-118.

En ces commentaires qui précèdent sa rupture avec le catholicisme, Luther reconnaît dans les psaumes, à la manière de saint Augustin, la voix du Christ non seulement comme Dieu, mais parlant au nom de son corps mystique qui est l'Église. Il insiste sur cet aspect de l'Église, vrai Peuple de Dieu, Épouse du Christ qui vit, parle et agit en elle ; et il se réfère explicitement à saint Augustin (cf. p. 113, note 9). — F. se demande, p. 114-118, si l'Église ainsi décrite est l'assemblée invisible des croyants ou l'Église hiérarchique visible ; à son avis, Luther en mettant en relief l'aspect spirituel de la vie chrétienne parle d'une Église cachée plutôt qu'invisible, parce que la vie d'union au Christ qui seule fait les vrais chrétiens ne sera révélée qu'au Jugement dernier. D'autre part, il fait encore appel à l'autorité de l'Église pour exclure les hérétiques. Mais en même temps, selon F., il pose déjà le principe de la supériorité absolue de la Parole de Dieu, sur lequel il s'appuiera plus tard pour combattre l'Église catholique romaine. Mais dans cette évolution, il n'est plus question de saint Augustin.

F.-J. T.

117. *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther. Erwägungen zu einer Vergleichung der « Zwei-Reiche » -Lehre Augustins und Luthers*, par Ernst Kinder, dans *Gedenkschrift für D. W. Elert*, Berlin, 1955, 24-42.

Sans prétendre épuiser le sujet, l'A. établit sous de multiples aspects une comparaison entre la doctrine des deux cités chez Augustin et chez Luther. A son avis, Luther se met davantage au point de vue de Dieu qui, pour accomplir ses desseins, se sert également des deux cités, et Augustin, davantage au point de vue des créatures dont les unes (Cité de Dieu) acceptent d'aimer et de servir Dieu, ce que refuse la cité terrestre ; Luther voit les deux cités après la chute d'Adam dans l'histoire du monde où elles sont l'instrument de la Providence ; Augustin remonte à l'origine jusqu'à la création des anges et voit les deux cités se développer en s'excluant mutuellement. Mais ces différences supposent une parenté profonde entre les deux penseurs : ils se rapprochent également de la conception spiritualiste du Nouveau Testament où les deux Royaumes ont d'abord un sens eschatologique, et sur terre se réalisent principalement de façon invisible dans les âmes : si bien que l'Église où s'incarne la Cité de Dieu en pèlerinage ici-bas est d'abord la « société des prédestinés ». L'A. reste ici fidèle à son interprétation luthérienne présentée en un précédent ouvrage auquel il renvoit : *Reich Gottes und Kirche bei Augustin* (cf. *Bullet. augustin.* pour 1954, n. 599) : tout en reconnaissant que pour Augustin, l'Église n'est pas seulement spirituelle mais aussi *hiérarchique* il est porté à considérer ce dernier aspect comme secondaire, sinon épisodique dans l'ensemble des exposés augustiniens. Pourtant, il insiste à bon droit sur l'accord des pensées entre Luther et Augustin, fondé sur l'enseignement de l'Écriture qui met surtout en relief le sens

spirituel, mystique des deux cités ; et sur leur effort commun pour y ramener la pensée des chrétiens. Sans nier, ni les divergences entre les deux doctrines, ni certaines interprétations luthériennes plus contestables, il convient de relever cet accord qui peut fournir un solide terrain d'entente doctrinale.

F.-J. T.

118. *Magistri Johannis Hus Tractatus de Eecclesia* e fontibus manu scriptis in lucem edidit S. Harrison Thomson. Studies and Texts in Medieval Thought, University of Colorado Press. Cambridge (England), Heffer & Sons, 1956, 23 × 15, xxxvi-251 p.

Il n'est pas inutile d'attirer l'attention de nos lecteurs sur cette édit. du *De Ecclesia* de Jean Hus : rien qu'à le parcourir superficiellement on y relève plus de 80 citations explicites de S. Augustin. Cette constatation n'autorise pas la conclusion de Luther « Paul et Augustin étaient littéralement Hussites avant la date » (cité Introduct. xxi), mais invite à une recherche sérieuse sur le recours à Augustin dans la controverse sur l'Église au début du xv^e^ s., spécialement par Hus et, ajoutons-le, par Wyclif et par leurs adversaires. Car le traité de Hus semble devoir quelques idées à diverses œuvres de Wyclif (Introd. xxxii-xxxiv) et, de plus, si ses dix premiers chapitres contiennent un exposé relativement serein de l'ecclésiologie hussite, les chapitres suivants (xi-xxiii) forment une réponse polémique aux propositions formulées dans un *Consilium* par 8 docteurs de la Factulté de théologie de Prague, au synode du 6 février 1413. La recherche aura donc à tenir compte de ces circonstances pour déterminer si les citations augustiniennes dans le traité de Hus sont le fruit d'une étude directe des textes d'Augustin, ou si elles sont suggérées, voire imposées par les adversaires, ou encore si elles ne sont, somme toute, que des lieux communs exploités par les théologiens de l'époque. Au demeurant, les tables de l'édition ne seront d'aucun secours : un *passim* (p. 238) recouvre au moins 80 citations. Mais dans le texte lui-même les citations explicites sont imprimées en italiques et les références, données d'après Hus dans le texte, identifiées dans les notes d'après l'éd. de Migne. Pour telle référence, il est suggéré que la citation pourrait être empruntée à un auteur intermédiaire (p. 1, n. 3) ; si cet intermédiaire est le *Décret de Gratien* l'A. renvoie à l'éd. de Friedberg, laissant prudemment au lecteur le soin de déterminer la référence chez Augustin. La tâche de l'éditeur a ses limites. Soyons heureux de posséder, grâce au travail persévérant de M. Thomson un bon texte critique de l'important traité de Hus, pourvu d'une introduction précieuse sur son origine, sa tradition manuscrite, ses éditions imprimées et ses traductions.

A. de V.

119. *Die Kirchengliedschaft nach Honoré de Tournely*, par Michael Schmaus, dans *Festgabe Lortz*, B. Grimm, Baden-Baden, 1957, 447-468.

H. de Tournely (1658-1729) célèbre théologien de Paris, examine en son *Cursus theologicus*, si l'on peut considérer comme *membres de l'Eglise* : 1. les seuls prédestinés ; 2. les seuls justes ou parfaits ; 3. les hérétiques, cachés ou publics ; 4. les schismatiques ; 5. les excommuniés ; 6. les incroyants ; 7. les catéchumènes. Son but est surtout de réfuter Jurieu, porte-parole des protestants ; et il s'inspire beaucoup de Bellarmin. Mais il se signale aussi par une connaissance et une interprétation approfondie des Pères, dont le plus cité est saint Augustin. Dans ses réponses aux sept questions posées, où il résume clairement le Concile de Trente, il invoque toujours saint Augustin, et il réfute pertinemment les objections tirées de ses écrits par Jurieu. Citons en particulier celle des œuvres antidonatistes (à noter que l'A.

renvoie non aux passages précis d'Aug., mais à l'ouvrage de Hofmann : *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus*, München, 1933) — où les pécheurs sont déclarés « hors de l'Église », Tournely montre fort bien qu'il s'agit d'un argument *ad hominem*, et que l'ecclésiologie d'Augustin rejoint la doctrine catholique actuelle (cf. p. 353-354). D'autre part, le docteur parisien fait usage de la notion d'*Ame de l'Eglise*, pour y rattacher les hérétiques ou incroyants de bonne foi. L'A. remarque que cette notion, due sans doute à la contamination des positions protestantes qu'il fallait réfuter, peut au sens large, se rattacher à saint Augustin quand il distingue pour répondre aux donatistes, trois aspects de l'Église, l'un *externe* (aussere), commun aux donatistes et aux catholiques par l'usage des mêmes sacrements ; le second *interne* (innere) fondé sur la charité ; le troisième plus *intime* encore (innerste), l'Église des élus (cf. p. 465). Mais le rapport est lointain, et en fait, conclut l'A., la notion moderne d'âme de l'Église est étrangère à saint Augustin pour qui cette âme est l'Esprit-Saint. L'Encyclique de Pie XII : *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943), ajoute-t-il, a précisé la doctrine de l'Église en identifiant, comme le faisait saint Paul, Corps mystique et Église visible (p. 467) : ce qui élimine à la fois, selon lui, l'influence de l'ecclésiologie protestante et ce qu'il appelle « l'hypothèque augustinienne », c'est-à-dire, semble-t-il, le danger de définir la vraie Église du Christ comme une société invisible. Mais il serait injuste, à notre avis, d'imputer ce danger à la doctrine même d'Augustin qui, sans avoir les précisions données par le progrès du dogme, les comporte et y conduit normalement. Aussi, l'Encyclique *Mystici Corporis* cite-t-elle jusqu'à douze fois saint Augustin, comme pour montrer qu'il est une source authentique de l'ecclésiologie catholique.

F.-J. T.

Sur l'*Église*, voir aussi n° 87.

120. *Sacramentum fidei. Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*, von Heinrich Weisweiler, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1957, p. 433-456.

L'A. expose d'après les textes, comment Hugues de Saint-Victor applique à la *foi* la notion de sacrement, parce qu'il conçoit cette foi comme un moyen, semblable aux sept sacrements, donné par la grâce de Dieu pour aider l'homme d'ici-bas à monter vers la vision de Dieu au ciel. Par cette conception, il unifie les deux points de vue opposés : celui de Denys l'Aréopagite qui insiste sur la théologie négative et la transcendance de Dieu, et celui de saint Augustin pour qui Dieu se rend présent aux hommes par l'Incarnation. — Étude fouillée de la pensée de Hugues de Saint-Victor, où l'on voit un exemple de précisions apportées aux notions augustiniennes par les penseurs du Moyen Age.

F.-J. T.

Sur *Sacramentum*, voir aussi n°s 37, 38.

121. *Teologia della Storia*, par Luigi Sartori, Gregoriana editrice Padova, 20 × 12, 121 p.

Ce résumé d'un « Cours » donné à des prêtres sur la théologie de l'histoire, détermine avec clarté le sens de cette discipline, ses bases philosophiques, bibliques, patristiques, et en fait l'application à la vie de l'Église. Vue d'ensemble non approfondie, mais bien ordonnée, riche en renseignements bibliographiques sur les études récentes. Saint Augustin est signalé comme source patristique importante, p. 76-78 ;

l'A. cite l'analyse de U. A. Padovani, *Storia della filosofia*, 1954, p. 174 qui voit dans la Cité de Dieu trois périodes historiques : 1° fusion des deux cités jusqu'à Abraham ; 2° leur séparation politique (peuple d'Israël et cités païennes) ; 3° après Jésus-Christ, nouvelle fusion politique mais avec distinction spirituelle par l'Église. Bien des précisions seraient nécessaires ; mais elles ne relevaient pas d'un « status quaestionis » général.

F.-J. T.

Sur *Temps et histoire*, voir aussi n^os^ 25, 32, 53.

VIE SPIRITUELLE

122. *Chiesa e preghiera in Sant'Agostino*, par Gaspare Favara, dans *Palestra del Clero*, 1957, Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 36 p.

Prenant la prière chrétienne au sens plénier qui embrasse le *sacrifice*, l'*adoration*, la *louange*, la *propitiation* et la *demande*, l'A. montre successivement que pour être véritable et agréée de Dieu, chacune de ces formes doit, selon Augustin, se réaliser dans et par l'Église catholique. La preuve se fonde sur de nombreux témoignages de l'évêque d'Hippone cités dans le texte ou en note, souvent en latin avec ou sans traduction. L'analyse est particulièrement riche pour le sacrifice considéré comme acte intérieur, puis comme liturgie extérieure au Calvaire et à la messe où le Christ s'immole comme Médiateur, Chef du Corps mystique, Époux de l'Église, Pasteur du peuple, Source et germe de vie, Pierre angulaire du Temple de Dieu ; et pour chacun de ces aspects, les textes augustiniens montrent le rôle nécessaire de l'Église dans le sacrifice de la Nouvelle Loi. — L'A. rencontre en passant plusieurs graves problèmes comme celui de la valeur des prières faites hors de l'Église par les païens, les schismatiques ou les hérétiques, mais sans les approfondir : il s'en tient à un exposé d'ordre spirituel fondé sur les textes, excellent d'ailleurs en son genre.

F.-J. T.

123. *Le pélerin de la Cité de Dieu. Initiation à la spiritualité de St Augustin*, par Othmar Perler, traduction de R. L. Oechslin revue par l'auteur, Bonne Presse, Paris, 1957, 17 × 11, 191 p. — Trad. de l'original allemand *Weisheit und Liebe nach Texten aus den Werken der heiligen Augustinus*, 1951 ; voir *Bulletin augustin. pour* 1952, *Ann. théol. aug.* 1953, p. 421.

Cette petite synthèse de la vie spirituelle selon saint Augustin unit les exemples et la doctrine du saint Évêque d'Hippone : car la conversion est simplement évoquée, d'après les *Confess.*, p. 11-20. Ce qui est décrit, c'est l'ascension de l'âme chrétienne éprise de perfection, vers la sagesse qui est l'amour de Dieu et du prochain : Weisheit und Liebe. Choix de la vie religieuse, pour saint Augustin dès sa conversion, lutte permanente contre les concupiscences indéracinables en cette vie, force de l'amour qui change en joie le sacrifice, victoire de la grâce du Christ pour ceux qui y coopèrent humblement : ces phases essentielles du progrès spirituel sont le fruit du « grand mystère » de l'Incarnation et de l'Église où le Baptême rend la vie aux âmes et où l'Eucharistie, le « sacrement de l'unité » (c. VII) fait grandir en tous cette vie divine en les gardant tous unis dans la charité. L'idéal poursuivi est avant tout personnel : faire resplendir en nous l'image de la Sainte Trinité ; pourtant, le dernier chapitre souligne le rôle social du chrétien fervent et l'aide qu'il apporte aux cités terrestres, tout en cherchant d'abord la paix de la vie spirituelle qui doit s'épanouir au ciel. — Cet exposé ne pouvait en si peu de pages être complet : en particulier le

caractère apostolique de cette spiritualité, sans être omis, n'a pas le relief qu'il mériterait. Les aspects essentiels pourtant sont bien évoqués, et le plus souvent avec les paroles mêmes si entraînantes de saint Augustin : l'A. nous donne ainsi une excellente « initiation » à la spiritualité augustinienne.

F.-J. T.

124. *Christliche Geisteswelt.* 1° *Die Väter der Kirche.* — 2° *Die Welt der Mystik*, col. « Geist des Abendlandes », herausgegeben von Walther Tritsch, Holle Verlag, Baden-Baden, 1957, 20 × 11, 337 p. et 352 p.

Malgré leur titre commun, ces deux ouvrages semblent conçus indépendamment l'un de l'autre. Mais ils sont tous deux un recueil de textes anciens, choisis et classés d'après un plan doctrinal assez subjectif, présenté dans une *Introduction.* — De saint Augustin, le premier cite seulement p. 307-316, quelques extraits du *De Trinitate*, liv. II et IV et de deux sermons avec une note sur l'influence d'Augustin en patristique, p. 317. Dans le second, une longue série d'auteurs mystiques, du IVe s. à nos jours, commence par saint Augustin : on cite p. 34-39, le début des *Confess.*, I, 1-2 et 5, puis *De civ. Dei*, XI, c. 18 et 6 ; enfin trois courts extraits, *Epist.* 120, n. 3 ; *Solil.*, II, 1 et *Retract.*, I, 10, 3 (partout trad. allemande seule). Dans cet ouvrage qui caractérise la mystique chrétienne par l'expérience de la présence de Dieu, on s'attendrait à d'autres pages de saint Augustin, spécialement des liv. IX et X des *Confess.* ou *In psalm.* 42, qui reflètent mieux cette présence. Les extraits cités du *De civ. Dei* insistent plutôt sur l'immutabilité du Créateur et sa distinction des choses temporelles : l'A. n'explique pas son choix. Le recueil s'inspire en général de l'esprit chrétien, bien qu'il admette plusieurs non catholiques, comme G. Tersteegen, F. Schleiermacher, S. Kierkegaard, A. de Saint-Exupery.

F.-J. T.

125. *A « Mistica Teologia » de Frei Sebastião Toscano*, par Mario Martins, S.J., dans *Biblos*, XXXII, Coimbra, 1957, 33 p.

Présentation de la personnalité de l'augustin portugais Sebastiao Toscano, O.S.A. († 1580). Il est d'abord l'auteur de *Las Confessiones de S. Augustin, traduzidas de Latin en Romance Castellano*, Salamanca, 1554. En 1568, paraît la *Mystica Theologia, na qual se mostra o verdadero caminho pera subir ao çeo, conforme a todos os estadios da vida humana*, Lisboa, 1568. Elle subsiste en 2 mss de la traduction espagnole, Madrid, 1573. L'A. en donne une analyse. C'est une pièce d'intérêt pour l'histoire de la mystique du XVIe siècle espagnol. C'est un document non moins intéressant au dossier de la mystique augustinienne et au problème d'Augustin mystique. Toscano bénéficiait d'une large culture classique, patristique et monastique. Ses sources principales sont Augustin, St Thomas d'Aquin et Ste Thérèse. Sa conception des sens spirituels semble dépendre de *Confess.* X, 6, etc. et de la *Vie de Ste Thérèse.* Il tient d'Augustin une fine psychologie de l'homme. Beaucoup de textes augustiniens lui viennent par la *Summa theologica S. Th.* et plusieurs de ses thèmes ont passé par l'élaboration thomiste. Il en doit d'autres à l'École victorine, notamment à Hugues de St-Victor. Sa mystique de tendance affective reste nettement augustinienne ; à l'encontre de celle des dominicains rhénans, plus spéculatifs, elle n'est guère modifiée par le thomisme.

A. D.

Sur *La vie spirituelle*, voir aussi n° 54.

ESCLAVAGE

126. *Die Stellung der Bibel und der Alten Christlichen Kirche zur Sklaverei.* Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung von den alttestamentlichen Propheten bis zum Ende des Römischen Reiches, par Gerhard KEHNSCHERPER, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1957, 25 × 17, 187 pp. rel. DM 11,80.

Ce livre est une gageure ! En moins de 180 pages, l'A. prétend nous éclairer sur « l'attitude de la Bible et de l'Église chrétienne primitive en face de l'esclavage » et cela « dans une étude biblique et historique qui va des prophètes de l'Ancien Testament jusqu'à la fin de l'empire romain ». L'A. ne s'en cache pas : il veut introduire dans la recherche théologique et historique sur l'Église, la méthode historique marxiste, dont « l'exactitude a été confirmée par de nombreuses preuves » et qui seule peut expliquer pourquoi ni religion juive ni christianisme n'ont pu pratiquement rien faire pour éliminer l'esclavage. Celui-ci, en effet, est une étape nécessaire dans l'évolution de la société humaine, car lui seul fournissait alors les moyens de production nécessaires et nul moraliste, si pieux, si noble fût-il, n'y trouva à redire ; au contraire, il cherchait à justifier cette institution comme un élément de l'ordre voulu par Dieu. Néanmoins, les prophètes et Jésus de Nazareth ont proclamé l'égalité des hommes devant Dieu et condamné l'esclavage ! Ce message n'a été conservé pur et mis en pratique que dans les sectes en lutte avec la religion établie du judaïsme officiel et de l'Église romaine ; partiellement aussi dans le monachisme (voir cependant l'hésitation de l'A. p. 146-147 !). Or, l'esclavage s'est liquidé lui-même en vertu du déterminisme historique ; mais l'Église, malgré l'enseignement de son fondateur, s'est faite sa gardienne, même alors qu'il se liquidait lui-même, parce que sa conception de l'histoire à elle la forçait de voir dans l'émancipation des esclaves une atteinte à l'ordre voulu par Dieu ! Et voilà la grande « culpabilité historique de l'Église (10) ! » Pareille culpabilité menace aussi de rester sienne à propos de la guerre ! L'A. s'efforce de concilier en quelques lignes et quelques exemples le déterminisme historique et la croyance à l'activité d'un Dieu créateur et conservateur du monde. Nous n'avons aucune raison de mettre sa bonne foi en doute, mais il ne nous convainc pas : que fait-il de l'activité libre des hommes, facteurs de l'histoire ? et pourquoi — alors qu'il déclare que le but de son travail n'est pas de critiquer le passé mais d'indiquer la route vers l'avenir (11) — se permet-il d'invectiver les personnes et spécialement l'Église romaine rendue coupable de tous les maux ?

Je ne cache pas, qu'après avoir lu l'introduction « Zu Methodik », la curiosité m'a envahi de voir comment un « Dozent » de l'histoire ecclésiastique — ce qui suppose une formation historique sérieuse, surtout en Allemagne — s'y prendrait pour introduire la méthode marxiste dans son sujet. Je croyais qu'il mettrait en œuvre toutes les ressources de nos bonnes vieilles méthodes de critique textuelle et de recherche des faits « tels qu'ils se sont passés » pour démontrer que la méthode marxiste n'est pas au service d'une idéologie mais de la vérité historique. J'ai été déçu. L'A. néglige d'abord de faire l'état de la question d'après la littérature courante ; l'ignore-t-il ou la méprise-t-il ? Il ne cite en général que des ouvrages anciens, souvent dépassés ; pour rester dans le cadre de ce *Bulletin augustinien*, il ne semble connaître sur le *donatisme*, que les travaux de Voelter (1883) et de Thümmel (1893), il ignore ceux de Frend ; Diesner lui vient au secours à la dernière heure, mais c'est un allié dont les armes ont été trempées dans la même eau que les siennes ! Aussi Augustin joue-t-il le rôle de méchant homme et à prendre à la lettre une phrase de la page 135, serait-il, par la conception de l'Église qu'il a formulée, responsable que les papes de Rome se soient servis, habilement et sans scrupules, du droit romain païen et de méthodes de justice aussi séculières que brutales ! Quant au choix

des textes, il semble être de seconde main et leur emploi est souvent équivoque : les exégètes de l'A.T. et du N.T. seraient-ils d'accord pour interpréter partout le mot « esclave » en fonction de l'état social comme le fait l'auteur ? Ils ne seront pas d'accord, certes, avec l'A. sur la mission essentielle de Jésus de Nazareth ! Si jamais l'A. entreprend, dans le même esprit, un ouvrage sur la guerre, je me permets de lui signaler, bonne aubaine ! *De civ. Dei,* XIX, 15-16, où Augustin développe le rapport intime qui existe entre guerre et esclavage... qu'il y lise cependant aussi la cause de l'une et de l'autre : le péché ! Et s'il veut se faire prendre au sérieux et rendre service à sa conception marxiste de l'histoire auprès de ceux qui n'en sont pas encore convaincus, qu'il abandonne ce ton de déclamation du propagandiste, évite les insinuations malveillantes envers ceux qui ne sont pas de son avis et fasse honnêtement son métier d'historien comme l'on serait en droit d'attendre d'un Dozent en histoire de l'Église. Voir *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Vierte Folge VI, LXIX, 1958, 328-329 = H. v. Campenhausen.

A. de V.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

San Benito, su vida y su regla. Dirección e introducciones del padre **D. Garcia M. Colombas,** versiones del padre **D. Leon M. Sansegundo,** commentario y notas del padre **D. Odilon M. Cunill.** Biblioteca de autores cristianos, n. 115, Madrid, 1954, XX-759 p.

L'ouvrage que nous présentons a paru dans une collection espagnole mondialement connue désormais, la *Biblioteca de autores cristianos*, collection qui en moins de quatorze ans a publié quelques cent soixante-huit volumes. Deux textes essentiels le constituent : la *Vie de s. Benoît* de S. Grégoire le Grand, et la *Règle* dite de s. Benoît. Une *Introduction générale* de 132 pages fournit des éléments intéressants sur l'histoire du monachisme, sur la vie et les œuvres du fondateur de l'ordre bénédictin. En fait cette introduction trop générale, tout au moins en ce qui concerne la première partie, n'apporte rien de nouveau. Les auteurs se sont contentés de résumer l'ouvrage de M. Viller et K. Rahner : *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, paru en 1939. On peut légitimement s'étonner qu'ils n'aient pas tenu compte des travaux ultérieurs, par exemple de ceux de Gérard Garitte touchant aux Vies de saint Antoine. Les auteurs nous paraissent plus compétents pour tout ce qui touche leur Grand Patriarche, leur bibliographie paraît être à la page en ce domaine. L'édition de la *Vita* est à peu de chose prés identique à la dernière édition critique publiée par Moricca en 1924, çà et là quelques corrections orthographiques ou quelques lectures corrigées avec contrôle sur l'excellent manuscrit wisigothique de la Cathédrale d'Urgel, X^e^ siècle. En face du texte latin, la traduction espagnole, et en notes outre l'apparat critique, quelques notes historiques ou littéraires. Pour la *Regula* les auteurs se sont contentés de reproduire tout simplement la dernière édition de Dom Benno Linderbauer parue en 1928 dans la collection ' Florilegium patristicum ' de Bonn, édition qui reproduit très fidèlement le Sangallensis 914. Un commentaire doctrinal double tout au long le texte de cette Règle, commentaire qui s'appuye sur les grands commentateurs de s. Benoît anciens et modernes, avec de multiples références aux Pères ou aux textes anciens touchant à la vie monastique. — En somme ce volume sans prétention scientifique nous présente l'état actuel des questions relatives à ces textes si précieux que sont la *Vita* et la *Regula S. Benedicti.* On pourra utilement s'y référer. Peut-être aurait-on pu débarrasser le volume d'exposés qui pour être fructueux auraient mérité davantage, comme l'histoire du monachisme prébénédictin, ou de sujets comme celui de la médaille de s. Benoît.

G. F.

Kurt Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, dans *Aus der Byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*, I, « Berliner Byzantinistische Arbeiten 5 », Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 188-212.

Dans cet article, l'A. analyse d'abord le livre de H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung in vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, pour critiquer ensuite, preuves à l'appui, l'affirmation de cet auteur : que les relations entre l'État et l'Église à cette époque ne peuvent se concevoir de droit et n'ont été de fait conçues que dans deux régimes opposés, le régime byzantin en Orient de suprématie de l'État sur l'Église, le régime théocratique en Occident de suprématie de l'Église sur l'État. Je renonce à résumer l'article, dont l'A. lui-même proteste que malgré sa longueur il n'est que schématique, amorçant les preuves sans les développer jusqu'au bout. Cela est vrai. Mais je n'hésite pas à recommander à tous nos lecteurs, curieux des choses de l'époque d'Augustin, l'étude de cet article, instructif tant par sa méthode que par les résultats acquis. La méthode : recherche et analyse des textes, suivies d'une interprétation d'après les circonstances concrètes dans lesquelles ils ont été écrits ; les résultats : on ne peut parler d'une prédisposition de la mentalité orientale à la conception byzantine des rapports de l'Église et de l'État, ni d'une prédisposition de la mentalité occidentale à la conception théocratique. De part et d'autre il y a des tenants des deux conceptions ; leur option trouve souvent ses motifs dans des circonstances très concrètes, elle peut même être successivement contradictoire. Ainsi chez les donatistes : ils en appellent d'abord à l'empereur, prêts à lui accorder tout pouvoir, mais quand celui-ci prend des décisions contraires à leurs intérêts, ils proclament : l'empereur n'a rien à voir dans l'Église (198 suiv. et 210). Il est à souhaiter que l'A. publie un jour une monographie sur le sujet.

A. de V.

Hermann Weidhaas, *Strasse und Basilika*, dans *Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*, II, « Berliner Byzantinistische Arbeiten 6 », Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 1-95.

Je signale ici cette étude pour la nouvelle hypothèse qu'elle avance sur l'origine de la basilique constantinienne. Celle-ci serait un « Zirkulationsraum » (allusion à la théorie de l'auteur que la liturgie chrétienne se serait développée d'une liturgie dynamique à une liturgie statique, p. 81) et dériverait de la rue antique à colonnades. L'A. raisonne, avoue-t-il, à partir de considérations sociologiques et économiques (il est, semble-t-il de l'école marxiste) ; il est conscient de l'à priori de cette méthode, mais croit pouvoir l'appliquer, même en l'absence de preuves archéologiques, dans la situation scientifique actuelle, pour ne pas retomber dans l'ancienne méthode de l'école historique culturelle, qui n'a pu produire que des parallèles incohérents et non un enchaînement de causes (p. 56). Cependant, il sent bien que, si son hypothèse veut avoir quelque vraisemblance, il lui faut découvrir à l'époque de Constantin, à côté de basiliques couvertes d'un toit, des basiliques dont au moins la nef centrale fut à ciel ouvert. Il croit en découvrir une dans l'église du S. Sépulcre de Jérusalem (p. 57-72). Mais, ce qui intéressera les augustinisants, il soupçonne que la basilique de Henchir-Boudriès, elle aussi, avait une nef centrale à ciel ouvert (Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, Paris, 1913, planche XXVI) (p. 23, n. 1) ; il croit aussi que le texte d'Optatus, II, 8, 18 suppose une basilique à ciel ouvert, d'autant plus qu'ailleurs, III, 1, Optatus parle d'une *basilica clausa* (p. 51). — Je laisse aux spécialistes d'en juger. Je ne sais s'il y a beaucoup de philologues qui admettraient que le mot *Kirche* serait emprunté à un groupe étymologique

apparenté à *circus* ! Quant à la critique que fait Weidhaas du livre de L. KITSCHEL, *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, München 1938, — qui se base principalement sur le *De civitate Dei* d'Augustin — je ne la crois pas complètement justifiée. Certes, on ne peut prouver « dass ein derartiges Denken die Basilika geschaffen habe » (p. 53) ; mais on ne peut affirmer non plus que l'idée de *civitas* = église = Jérusalem céleste, non dans une perspective chiliaste, mais eschatologique, était pratiquement inexistante dans les milieux chrétiens avant et pendant le règle de Constantin : voir, entre autres, G. BARDY, *Introduction générale à la Cité de Dieu*, dans *La Cité de Dieu*, I, Bibliothèque Augustinienne, t. 33, p. 59-74 et bibliographie, *ibidem*, p. 152-153. Il est vrai, cette idée s'applique à l'église comme corps social, qu'Augustin n'a pas sans plus identifiée avec l'église organisée, comme le dit l'A., p. 53.

A. DE V.

Gedenkschrift für D. Werner Elert, Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Herausgegeben von **Friedrich Hübner** in Verbindung mit **Wilhelm Maurer** und **Ernst Kinder**, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1955, 24,5 × 17,5, 424 p.

Notre *Bulletin augustinien pour* 1955, n° 341 (*R. Et. Augustin.*, V, 1959, 71) rend un compte détaillé de l'étude de Martin SCHMIDT sur *John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins*... Nous ne pouvons que mentionner brièvement les diverses contributions de ce dense volume. — Leonhard GOPPELT traite *Kirche und Häresie nach Paulus* (9-23) à partir d'une préhistoire du problème dans le Judaïsme. — De l'étude d'Ernst KINDER : *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther* (24-42), nous rendrons compte dans un Bulletin postérieur. — *Philoxenus von Mabburg* (43-61) d'Élisabeth BERGSTRÄSSER, touche au problème d'une sotériologie monophysite. — Au plan eschatologique, Friedrich K. SCHUMANN passe en revue six *Geschichtstheologische Fragen um den ludus de Antichristo*, auxquelles il est difficile d'apporter une réponse claire (62-71). — Holsten FAGERBERG expose (109-118) *Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen* 1513-1515, centre majeur d'intérêt dans les recherches sur les origines de la théologie de Luther. — Lennart PINOMAA, s'appuyant sur le commentaire des textes bibliques invoqués et commentés par Luther, aborde le problème jusqu'ici négligé et qui pourtant se situe au cœur même d'une justification dont le sujet est « simul justus et peccator » : *Die profectio bei Luther* (119-127). — « *...und hätte allen Glauben...* », il est piquant de connaître la pensée de Luther sur cette assertion catégorique de l'Apôtre. C'est ce qu'expose Paul ALTHAUS (128-139) en nous donnant *I Kor.* 13,2 *in der Auslegung Martin Luthers.* — Tenant compte à la fois du Kérygme évangélique et de la situation politico-sociale actuelle, Ragnar BRING apporte une longue contribution *Der Glaube und das Recht nach Luther* (140-162) sur la notion, les fondements, les critères, les divisions du droit... sur l'agencement des lois naturelle, évangélique et divine d'après la théologie réformée. — Le thème « Müntzer et Luther » est repris par Franz LAU sous un jour nouveau, à la lumière de données et d'événements récents, dans *Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution* (163-170). — *Lex spiritualis bei Melanchthon bis* 1521 (171-198) de Wilhem MAURER, loi d'opposition à la chair et loi de charité, considère d'abord la loi spirituelle *bei Erasmus* (171-6), puis finalement *bei Luther* (190-197). — Robert STUPERICH s'intéresse également à Mélanchthon dans *Kirche und Synode bei Melanchthon* (199-210). — De Gottfried NOTH, *Peccata contra conscientiam* (211-219) traite du péché qui fait perdre l'état de grâce d'après Chemnitz, disciple de Mélanchthon. — De Leiv AALEN, *Die Theologie des Grafen von Zinzendorf* (1700-

1760) est une contribution « zur Dogmengeschichte des Protantismus » qui débute par une intéressante recension des travaux dont fut l'objet v. Z. en ces dernières années (220-240). — Theodore G. TAPPERT présente : *Die Seelsorge eines deutsch-amerikanischen Pastors während der Gelben-Fieber-Epidemie in Philadelphia*, 1793 (241-252) ; il s'agit de James Christian Heinrich Helmuth († 1825). — Rapprochons les deux analyses suivantes de teneur philosophique, qui débouchent au plan théologique et spirituel : *Zum Problem der Denkgestalt des Glaubens* (253-259) de Walter KÜNNETH, et *Gotteserkenntnis* (260-271) de Peter BRUNNER. — Item, au plan exégétique : *Das Alte Testament in der Dogmatik* (272-282) de Wolfgang TRILLHAAS, et *Ueber die heilsgeschichtliche Schriftauslegung* (283-287), et : *Das Problem der Gewissheit bei J. Ch. K. von Hofmann im Rahmen der « Erlanger Schule »* par Max KELLER-HÜSCHEMENGER (288-295). — Vilmos VAJTA : *Die verborgene Heiligkeit der Kirche* (296-306) nous semble éclairer Église et Péché, Église et Sainteté par des rapprochements suggestifs. — Regin PRENTER : *Die Realpräsenz als die Mitte des christlichen Gottesdienstes* (307-319) accompagne au plan liturgique Johann Dietrich SCHMIDT : *Die Bedeutung der Worte « Durch Jesum Christum unseren Herrn » am Ende der Kollektengebete* (320-334), cette dernière recherche se situant surtout au plan ethico-dogmatique. — *Vom Ethos der Ehescheidung*, de Gerhard GLOEGE (335-358), traite a. du fondement historico-exégétique et b. du développement critico-systématique d'une morale du divorce. — *Amt und Kirchenverfassung* (359-372) de Hans LIERMANN : reprise du problème crucial de la tension entre fonction et communauté dans les églises évangéliques. — *Die Laienfrage. Der Christ in seinem Beruf* (373-386) d'Ernst SOMMERLATH : « Eine Gedanken zum theologischen Gehalt des Berichtes der Sektion VI der Zweiten Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Evanston ». — *Das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen* (386-399) de Friedrich HÜBNER : de Lausanne avec Elert à Evanston vers un concile général. — *Werner Elert theologisches Werk* (400-410) de Paul ALTHAUS : « Rede bei der Gedächtnisfeier der Theologischen Fakultät in der Aula der Universität Erlangen am 19 Februar 1955 ».

A. D.

Ueberlieferung und Neubeginn. Probleme der Lehrerbildung und Bildung nach zehn Jahren des Aufbaus. [Ehrengabe für Joseph Antz]. Herausgegeben von **Oskar Hammelsbeck.** A. Henn Verlag, Ratingen bei Düsseldorf [1957], 24 × 15, 304 p.

Ce recueil, offert à Joseph Antz à l'occasion du 77e anniversaire de sa naissance, contient, sous le titre général de « tradition et recommencement », 22 articles qui concernent des problèmes de la formation d'éducateurs et de l'éducation de la jeunesse en Allemagne, 12 ans après la guerre. Ils sont groupés sous 3 titres : I Les adresses personnelles (p. 11-29) ; II. Problèmes de la formation des éducateurs (p. 33-121) ; III. Tradition, éducation, école (p. 125-302). Du premier titre nous ne signalerons que le nº 4 : bibliographie de Joseph Antz (p. 23-29). Le second titre est consacré à des problèmes propres à l'Allemagne d'après guerre ; sous certains aspects, cependant, ces problèmes sont communs à tous les pays, vaincus ou victorieux, qui souffrent des suites de la guerre et qui tous connaissent une évolution rapide de la technique : il est intéressant de lire ici dans quel esprit on y cherche des solutions. Le troisième titre offre des études d'un intérêt plus général, traitées d'une manière soit historique, soit spéculative. Le *bulletin augustinien* parlera de l'étude de Walter REST, *Die heidnische und die christliche Welt im Denken Augustins*, p. 161-175. Signalons quelques autres articles, qui nous ont spécialement frappé, sans vouloir pour autant minimiser l'intérêt des autres. J. PIEPER, Was heisst

« christliches Abendland ? », donne une formule heureuse mais intraduisible, qui invite à réfléchir : « theologisch gegründete Weltlichkeit », p. 125-130. L'art. de Gustav Siewerth, Universitas oder die Einheit der Universität, est une histoire de l'université allemande, qui néglige trop, à mon avis, les influences exercées par l'étranger, p. 131-160. Les problèmes traités par Friedrich Schneider, Die zweite technische Revolution und die pädagogische Theorie und Wirklichkeit, p. 219-230, dépassent de loin la situation actuelle de l'Allemagne ; aussi ses réflexions intéresseront-elles tout homme moderne. Sous un beau titre : Die Majestät des Gewissens, Alfred Burgardsmeier présente la conscience humaine comme règle morale, surtout quand cette conscience est en conflit avec les lois positives de l'Église ou de l'État. Sa manière de procéder par l'évocation de situations historiques où ce conflit apparaît avec acuité l'expose d'une part à simplifier l'histoire (cf. pour Augustin, p. 191-192, et où a-t-il appris que Jeanne d'Arc était une paysanne bretonne, p. 193 ?), et d'autre part laisse trop dans l'imprécision les éléments spéculatifs d'une possible solution. Et puis, il y a le délicieux article d'Hélène Helming, Das Anteil des Kindes am inneren Aufbau der menschlichen Gesellschaft und die pädagogische Sicherung dieses Anteils, p. 235-244.

A. de Veer.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le 10e Congrès international d'Histoire des Religions aura lieu en 1960 à Marburg an der Lahn, du 11 au 17 septembre. Il aura pour thème : *Origine et eschatologie.* — Secrétariat : Association internationale d'Histoire des Religions, Churchill-Laan 290/I, Amsterdam, Pays-Bas.

Parmi les communications présentées au cours de la réunion générale de la *Görres-Gesellschaft* qui s'est tenu à Passau du 3 au 7 octobre 1959, signalons aux augustinisants celle de Stephan Otto (Munich) : *Das Problem der Zeit in der vor-augustinischen Theologie.*

AUTRICHE.

Des exposés faits aux *Salzburger Hochschulwochen,* du 2 au 15 août 1959, sur les caractères de la culture européenne, retenons celui du R. P. Hugo Rahner : *Augustinus als Erbe der Antike und Begründer christlicher Geschichtstheologie.*

BELGIQUE.

Au cours du premier Congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958) fut fondée, la Société internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.). Cette Société a pour but de promouvoir l'étude de la pensée philosophique au moyen âge et la collaboration entre les institutions et les chercheurs qui s'en occupent. Elle se propose notamment : — 1. de représenter efficacement ces institutions et ces chercheurs au sein des organismes internationaux et nationaux qui soutiennent moralement et financièrement les études et les recherches philosophiques ; — 2. d'organiser les échanges d'informations ; — 3. de favoriser les échanges d'instruments de travail ; 4. — de susciter des rencontres de chercheurs et de favoriser des échanges de professeurs et de conférenciers au sein de la société. Quatre commissions scientifiques ont été constituées : la première a pour tâche d'élaborer un projet d'unification des sigles utilisés dans l'apparat critique de l'édition des textes médiévaux ; la deuxième commission est chargée d'établir une liste d'ouvrages dont on souhaite la réédition par procédés photomécaniques ; la troisième a pour tâche d'établir le répertoire des traductions latines de textes philosophiques arabes ; la quatrième commission se charge d'établir le répertoire des manuscrits scolastiques conservés en Pologne, Hongrie et Tchécoslovaquie et d'étudier l'organisation d'échanges de reproductions photographiques entre ces pays et les pays occidentaux. Le secrétariat de la S.I.E.P.M. fixé à Louvain, 2 place Cardinal-Mercier, vient de publier son premier bulletin annuel où l'on trouve des informations concernant cette société, des notices sur les institutions ou associations adonnées à l'étude de la pensée médiévale, des indications concernant les bibliothèques et dépôts de manuscrits, dès renseignements concernant les éditions et les travaux en cours, et des informations diverses.

Au centre *De Wulf-Mansion* (Louvain), M. G. MAERTENS, docteur en philosophie, a fait un exposé, le 24 février 1959, sur les *Aspects de l'intériorité humaine chez s. Augustin.*

DÉCÈS. — Le 30 septembre 1959 est décédé à Louvain, à l'âge de 80 ans, Mgr L.-Th. LEFORT, professeur émérite et ancien président de l'Institut orientaliste de l'Université de Louvain, directeur de la revue d'études orientales *Le Muséon.* Il laisse une œuvre scientifique considérable, ayant trait principalement aux divers textes des Vies de s. Pachôme et de ses successeurs.

ESPAGNE.

Au cours de la *5a Semana Española de Filosofia,* qui s'est tenue à Madrid du 31 au 4 avril 1959, le P. S ALAVAREZ TURIENZO a présenté une communication sur *La finalidad en S. Agustín.*

FRANCE.

Au *Collège de France,* durant l'année scolaire 1959-1960, M. le professeur COURCELLE a consacré ses cours à *La postérité des « Confessions » de s. Augustin,* et au « *Connais-toi toi-même* » *dans la littérature latine.* — M. le professeur Henri-Charles PUECH a poursuivi ses cours sur *La liturgie et les pratiques rituelles dans le manichéisme,* et sur l'*Évangile selon Thomas et les Paroles de Jésus qui y sont réunies.*

A l'*École pratique des Hautes Études,* sont portées au programme de l'année 1959-1960 plusieurs conférences intéressant les études patristiques : P. COURCELLE, *La polémique antichrétienne d'après l'œuvre de saint Ambroise ;* A. VERNET, *Continuation et imitations médiévales du « De viris illustribus » de saint Jérôme ;* H.-Ch. PUECH, *Recherches en vue d'une édition et d'un commentaire du Pseudo-Jérôme, « Indiculus de haeresibus » ;* et *Explication de documents gnostiques « Évangile de Vérité, Évangile selon Philippe »,* etc. ; Jean ORCIBAL, *Sources scripturaires et médiévales de la spiritualité du XVII^e s. ;* R. ROQUES et F. RUELLO, *Jean Scot Érigène et Robert Grosseteste commentateurs dionysiens ;* Jean JOLIVET, *Les critiques de la théologie de P. Abélard.*

En Sorbonne, le programme de l'année scolaire 1959-1960 comporte un certain nombre de cours qui intéressent l'Augustinisme : *Le Livre X des « Confessions »,* par M. Olivier LACOMBE, *Le Livre V de la « Cité de Dieu »,* et *Initiation à la littérature chrétienne, Genres biographiques,* par M. Jacques FONTAINE, *Recherches sur l'arianisme, prosopographie de la crise arienne,* par M. H.-I. MARROU, *La monarchie chrétienne au IV^e siècle,* par M. W. SESTON.

Les *Études Augustiniennes* publieront dans le cours de l'année 1960 les volumes 36, 37, et 17 des *Œuvres de s. Augustin :* Vol. 36, *Cité de Dieu,* liv. XV-XVIII ; vol. 37, *Cité de Dieu,* liv. XIX-XXII ; vol. 17, *Traités antimanichéens :* de duabus animabus, c. Adimantum, c. epist. Fundamenti, c. Secundinum, disputatio c. Fortunatum, acta cum Felice manichaeo ; ainsi que les *Études* suivantes : *Biblia augustiniana,* A. T., II-Livres historiques, par A. M. LA BONNARDIÈRE ; et *Introduction à la Cité de Dieu,* par Jean-Claude GUY.

En hommage à Mgr Régis JOLIVET, doyen de la Faculté de philosophie des Facultés catholiques de Lyon, va paraître un volume d'études intitulé *La philosophie et ses problèmes, Études de doctrine et d'histoire.*

En 1959, a paru le tome II des *Plotini opera, Enneades* IV-V, édition P. HENRY — H. R. SCHWYZER. Outre le texte critique grec des traités de Plotin les plus impor-

tants, l'ouvrage contient en traduction anglaise les textes arabes plotinisants commodément disposés en regard de leur source grecque. Parmi eux, la célèbre « Théologie d'Aristote », la « Lettre sur la Science divine », récemment découverte, les « Sentences du Sage grec », dont quelques inédits.

Les 15 et 22 février, M. Alexandre LEZINE, chargé de cours à l'Université de Tunis, a donné deux conférences sur les sujets suivants : *Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse à Carthage ; — Les thermes romains d'Afrique.*

ITALIE.

Le 28 septembre 1959, le T. R. P. Luciano RUBIO, ancien bibliothécaire de la bibliothèque royale de l'Escoriale et spécialiste de la philosophie arabe, a été élu supérieur général de l'Ordre des Ermites de saint Augustin.

Le P. Damien VAN DEN EYNDE, O.F.M., a été nommé recteur du « Pontificium Athenaeum Antonianum de Rome.

A l'Athénée Pontifical « Angelicum » de Rome, le R. P. Hector GARCIA, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie : *Essai sur la grâce chez saint Augustin et influence au concile de Carthage de 418.*

A l'*Università degli studi de Turin*, à la *Facultà Teologica* de Milan et au *Centro di documentazione* de Bologne, Mgr Michele PELLEGRINO, poursuit son commentaire sur le *Livre IX* des « *Confessions* ».

DÉCÈS. — Le 9 février est décédé à Rome, dans sa soixante-dixième année, le R. P. Hugo MARIANI, de l'Ordre des Ermites de s. Augustin. Il était connu par ses publications sur l'histoire de son Ordre : *Scrittori politici Agostiniani del secolo XIV* (1927) ; *Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso nella scuola Agostiniana del secolo XIV* (1933) ; *Il Petrarca e gli Agostiniani* (1947-1959) ; *S. Agostino oratore e scrittore. Lo Stato nella concezione di S. Agostino* (1955) ; *Chiesa e Stato nei teologi Agostiniani del secolo XIV* (1957).

PAYS-BAS.

Un *Institut voor antieke en middeleeuwse wijsbegeerte* a été inauguré à l'Université d'Utrecht le 24 septembre 1959. Fondé et dirigé par M^lle^ C. J. de Vogel, professeur à cette Université, le nouvel Institut a pour objectif l'étude conjointe de la philosophie de l'antiquité et du moyen âge. On s'y intéressera particulièrement à l'édition critique des textes philosophiques médiévaux.

SUÈDE.

Le 11^e^ Congrès international des Sciences Historiques se tiendra à Stockholm, du 21 au 28 août 1960. Le Congrès sera précédé par des colloques et par les réunions de travail des commissions qui se tiendront dès le 17 août. — Secrétariat : Riddargatan 11 B, Stockholm O, Suède.

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

RAHNER (Karl) : *Ecrits théologiques*, tome I : *Dieu dans le N.T. ; Problèmes actuels de christologie.* Desclée de Brouwer, Paris, 1959, 20 × 13, 186 p.

RATZINGER (Joseph) : *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.* Schnell-Steiner, München-Zurich, 1959, 24 × 15, 167 p.

RIBER (Lorenzo) : *Marco Valerio Marcial.* Aguilar, Madrid, 1955, 12 × 8, 434 p.

ROMANELLI (Pietro) : *Storia delle Province romane dell'Africa.* L'Erma di Bretschneider, 1959, Roma, 25 × 18, 720 p., 1 carte.

ROUTLEY (Erik) : *The Wisdom of the Fathers.* S.C.M., London, 1957, 19 × 13, 128 p.

SALMON (D. Pierre) : *Les Tituli Psalmorum des manuscrits latins.* Le Cerf, Paris, 1959, 25 × 16,5, 190 p.

SARTORI (Luigi) : *Teologia della Storia.* Gregoriana editrice, Padova, 1956, 20 × 13, 121 p.

SIMONETTI (Manlio) : *Alcune osservazioni sul De Trinitate di Novaziano*, dans Studi in onore di Angelo Monteverdi. Societá tipografica editr. modenese, Modena, 1959, p. 771-783.

Snell (Bruno) Festschrift, zum 60 Geburstag am 18 Juni 1956 von Freüden und Schulern überreicht. Verl. C. H. Beck, München, 1956, 24,5 × 16, 267 p.

SOOS (Bernard DE) : *Le mystère liturgique d'après S. Léon le Grand.* Aschendorffsche Verlag, Münster, 1958, 25 × 16, VIII-152 p.

STELZENBERGER (Johannes) : *Conscientia bei Augustinus.* Schöningh, Paderborn, 1959, 24 × 16, 184 p.

STOECKLE (Bernhard, O.S.B.) : *Die Lehre von der erbsuüdlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos.* Buch-Kunstverlag Ettal, 1954, 24,5 × 16, 203 p.

STRAUSS (Gerhard von) : *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin.* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1959, 24 × 16, 169 p.

THIELE (Walter) : *Wortschatz Untersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe.* Verl. Herder, Freiburg, 1958, 32 × 24,5, 48 p.

TORQUEMADA (Juan DE) : *Symbolum pro informatione Manichaeorum*, El Bogomilismo en Bosnia. Seminario Metropolitano, Burgos, 1958, 25 × 17, 147 p.

Tradition sacerdotale (La), Etudes sur le Sacerdoce, par Mgr LALLIER, A. BERAUDY, R. ETAIX, Mgr R. FOURREY, A. GELIN, A. GEORGE, G. HOCQUARD, G. JOUASSARD, M. JOURJON, J. LECUYER, M. MELLET, M. MONDESERT et I. NOYE. Xavier Mappus, Le Puy, 1959, 13 × 15, 316 p.

TRITSCH (Walter) : *Christliche Geisteswelt*, 1. *Die Welt der Mystik*, 2. *Die Väter der Kirche.* Holle-Verl., Baden-Baden, 2 vol. 1957, 20 × 11,5, 352 et 337 p.

VAN DEN BOSCH (J.) : *Capa Basilia Monasterium et le culte de S. Martin de Tours*, Étude biographique et sémasiologique. Dekker et Van de Vegt, Nimègues, 1959, 24 × 17, 166 p.

VILANOVA (J. Evang. M.) : *Regula Pauli et Stephani*, edició critica i comentari (Scripta et Documenta 11). Abadia de Montserrat, 1959, 25 × 18, XXII-238 p.

VILETTE (Louis) : *Foi et Sacrement du Nouveau Testament à S. Augustin.* Bloud et Gay, Paris, 1959, 25 × 16,5, 334 p.

WERBECK (Wilfrid) : *Jacobus Perez von Valencia, Untersuchung zu seinem Psalmenkommentar.* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1959, 25 × 16, 273 p.

WERNER SCHULTZ : *Schleiermacher und der Protestantismus.* Herbert Reich, Hamburg, 1957, 23 × 16, 127 p.

WHITE (Victor O.P.) : *God and Unconscious.* Collins, London, 1952, 22 × 14, 277 p.

WITCUTT (W. P.) : *The Rise and Fall of the Individual.* S.P.C.K., London, 1958, 15 × 12, 198 p.

Cicéron et l'Orphisme, par Michel RUCH, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1959, n° 3, p. 1-10.

Un fragment de l'*Hortensius* ainsi que de nombreux passages du *De republica* montrent que Cicéron connaissait l'enseignement ésotérique relatif à la réincarnation et ses divers « corollaires » : sort des méchants et des bons, absence d'une justice anthropomorphique, constitution intime du monde, condamnation du suicide, notion du Dieu suprême. Après avoir écarté l'hypothèse bien hasardeuse d'une initiation personnelle à Éleusis, on est obligé de supposer une source livresque, même si celle-ci n'est pas de première main. S'il est vrai que la littérature orphique était abondante et diffuse et se présentait surtout sous forme de compilations, il faut cependant admettre une tradition plus précise chez Phérécyde de Syros et chez Philolaos, auteurs que Cicéron a lus. Une autre filiation conduit d'Orphée à Platon en passant par Pythagore. Mais Cicéron s'intéresse surtout aux incidences morales de la doctrine orphique dont la plus noble maxime est qu'il vaut mieux subir l'injustice que la faire.

La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme, par F.-J. THONNARD, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, n° 1, p. 11-30.

Saint Augustin résume sa méthode par l'aphorisme : *Crede ut intelligas*. Dans cette formule, « *Crede* » nous demande d'accepter d'abord, par un acte de foi religieuse, les vérités révélées par Dieu, selon l'enseignement de l'Église catholique : et cela vaut même en philosophie, pour saint Augustin. — « *Ut intelligas* » promet une connaissance plus claire des vérités affirmées d'abord obscurément par la foi ; et cette intelligence peut avoir plusieurs degrés : les uns sont surnaturels (vision céleste, sagesse contemplative, théologie) ; mais d'autres sont naturels, et c'est ici que saint Augustin place une explication claire, autant que possible évidente, des vérités accessibles à la raison, ce qui réalise une vraie sagesse philosophique. Cette méthode constitue une *philosophie chrétienne* au sens strict ; si elle n'est pas la seule légitime, elle garde toute sa valeur, surtout pour résoudre le problème de la destinée humaine.

La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente, par Athanase SAGE, a. a., dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, n° 1, p. 31-40.

Une thèse récente, soutenue à l'Université Pontificale du Latran, oppose à la soteriologie de saint Paul la conception augustinienne de la prédestination. Dieu, pour Augustin, aurait besoin de l'enfer pour la plus parfaite manifestation de sa miséricorde et de sa justice, comme ombres au tableau de sa Création. Victime de sa métaphysique, Augustin aurait explicitement nié la volonté salvifique universelle en dépit des enseignements formels de l'Apôtre. Tout ce que l'on exalte sous le nom d'augustinisme en serait radicalement faussé. L'article s'inscrit en faux contre une thèse si attentatoire à l'honneur d'un Docteur de l'Église et, sans entrer dans les dédales d'une discussion, rappelle quelques principes de saine exégèse augustinienne. *Caveant consules* ! Le jeune docteur n'a fait qu'orchestrer, avec une implacable logique, les enseignements de ses maîtres en théologie. Qu'ils recourent aux sources sans passer par l'*Augustinismus* de Rottmanner !

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1960. 1er trimestre — N° 3844 Imp. Moderne de l'Est, Besançon

La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles*

Le Service des Antiquités de l'Algérie n'a pas cessé, au cours de ces dernières années, de développer son activité, féconde et méritoire, si on songe aux difficultés de toute sorte que suscite l'état présent de troubles et d'hostilités, *plus quam ciuilia bella !* Le mérite en revient, pour une bonne part au nouveau directeur du Service, M. Jean Lassus, qui a succédé au regretté L. Leschi après la mort de celui-ci en janvier 1954 ; J. Lassus n'est pas seulement *a field archaeologist* formé aux méthodes les plus rigoureuses et les plus modernes, comme il en a donné la preuve dans l'exploration de la Syrie du Nord-Ouest ou sur le chantier des fouilles d'Antioche ; il possède aussi les dons, si nécessaires aujourd'hui, d'un administrateur et d'un organisateur de la recherche collective. Nous devons lui être en particulier reconnaissants pour la publication, dans la luxueuse collection du Gouvernement général, aujourd'hui Ministère de l'Algérie, du livre de M. l'Amiral Erwan Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*[1], qui a valu à son auteur le titre mérité de Docteur de l'Université d'Alger.

Les fouilles d'Hippone doivent tout à M. Marec, et d'abord d'avoir été rendues possibles : dès 1923, jeune officier de marine alors en station à Bône, il sut déceler, contre l'opinion alors générale, les promesses d'un site trop longtemps négligé et que menaçait le développement des

---

* Communication présentée à la *III. International Conference on Patristic Studies*, Oxford, 22 et 24 septembre 1959.

1. Un vol., in-4°, Paris 1958, Arts et Métiers Graphiques éd., 260 pp. Présentation et exécution, comme à l'ordinaire, très soignées : on regrette d'autant plus l'absence d'un système de références commode pour la riche illustration. Seules les figures dans le texte sont numérotées ; il y a aussi des desseins au trait en pleine page sans numéro ; les photographies sont comprises dans la pagination du texte ; les planches hors-texte (de belles aquarelles dues au pinceau délicat de M. Marec) ne portent aucune indication : attention à la reliure ! Nous utiliserons les abréviations : « fig. », « ph. », « h. t. » suivies de l'indication de la page correspondante.

installations industrielles de la ville moderne. Par une campagne de presse[2], des démarches pressantes, des interventions auprès des puissants, il parvint à alerter et à mouvoir les autorités à Bône, Alger, Paris. Alors que les fouilles, à peine ébauchées avant lui, s'étendaient sur une centaine d'ares au plus, dont quarante à peine appartenaient à la commune de Bône, il réussit, — ce que les responsables des antiquités algériennes, St. Gsell et Eug. Albertini, n'avaient osé espérer —, à faire frapper de servitude, puis acheter par l'État un lot de terrains qui mesurent aujourd'hui vingt-cinq hectares et occupent, comme les découvertes récentes l'ont montré, les quartiers centraux de l'Hippone antique.

Quelques brèves campagnes de fouilles permirent dès lors à M. Marec de vérifier la richesse du site : dès 1924, il identifiait et mettait au jour une partie des grands thermes de Septime Sévère[3], — dont un pilier, seul resté visible au milieu des olivettes, avait longtemps passé pour les ruines d'une église chrétienne, *glisia Roumi ;* mieux encore, en 1926, il avait le bonheur de dégager un baptistère, parfaitement reconnaissable grâce à sa cuve caractéristique, et ses annexes[4] : c'était mettre la main, de façon sûre pour la première fois, sur une partie d'un des édifices religieux de la cité épiscopale de saint Augustin.

M. Marec quittait Bône en 1927 : il y est revenu vingt ans plus tard reprendre l'œuvre interrompue et consacrer les loisirs de sa retraite à la direction des fouilles d'Hippone que L. Leschi fut heureux de lui confier au nom du Service des Antiquités. Avançant de proche en proche à partir du baptistère, il découvrit la grande basilique dont il était permis, depuis 1926 de soupçonner l'existence[5], ses annexes ou alentours : déjà bien avancé en 1954, lors du Congrès international Augustinien de Paris[6], le dégagement de l' « *insula* chrétienne » s'est achevé en 1956[7]. Nous devons de la gratitude à M. Marec pour avoir, si peu de temps après le travail de déblaiement, rédigé et publié le présent ouvrage : c'est un grand mérite ; combien d'autres antiquités africaines (je pense en particulier au magnifique ensemble que constitue le « quartier chrétien »

---

2. « La grande pitié d'Hippone la Royale », rapport présenté à l'Académie d'Hippone, dont M. Marec est depuis 1923 le secrétaire général, le 4 décembre 1924, extr. du *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 35, Bône 1925, repris dans un article du *Figaro* du 19 mai 1925 ; *L'Afrique du Nord illustrée*, numéro spécial sur Bône et sa région ; *Le Monde illustré*, 8 janvier 1927, etc.

3. « Les nouvelles fouilles d'Hippone, les thermes de Septime Sévère », rapports du 16 janvier 1926 et du 28 février 1927 ap. *Bulletin de l'Académie d'Hippone* 36, 1930, pp. 9-34.

4. Dernier rapport cité, *ibid.*, p. 38-44 ; add. sur les fouilles de 1927, pp. 97-100.

5. *Ibid.*, p. 42-43.

6. Qui lui fournit l'occasion d'un bilan provisoire : « Les dernières fouilles d'*Hippo Regius*, ville épiscopale de saint Augustin : les monuments chrétiens », ap. *Augustinus Magister*, I, pp. 1-18.

7. V. la *Chronique* de la revue *Libyca*, 3, 1955, pp. 198-199 (M. Leglay) ; 4, 1956, pp. 182-183 ; 5, 1957, pp. 148-149 (J. Lassus).

de Djemila[8]) n'ont jamais fait l'objet d'une véritable publication, au sens technique du mot ! Pour combien de sites devons-nous nous contenter de rapports partiels, communications académiques ou brochures de vulgarisation ? Même si l'exposé de M. Marec ne peut prétendre satisfaire, du premier coup, l'exigeante, l'insatiable curiosité de l'archéologue, nous possédons là une masse de documents et une première base de discussion qui permettront, comme le présent mémoire va s'efforcer d'y contribuer[9], à faire utilement avancer l'état des problèmes.

Problèmes nombreux et complexes : l'ensemble constitué par la grande basilique et les constructions qui l'entourent nous met en présence d'une situation bien différente de celle des autres sanctuaires ou « quartiers » chrétiens mis au jour en Afrique du Nord, à Tipasa par exemple, à Djemila, à Timgad, à Tébessa... Il s'agit là de constructions édifiées en marge de la cité proprement dite, dans la plupart des cas *extra muros* sur un terrain où l'architecte chrétien disposait d'un vaste espace libre et pratiquement vierge. Les monuments chrétiens découverts à Hippone occupent au contraire tout ou partie d'une *insula* située à l'intérieur de la ville.

Et quelle ville ! A la différence encore de Djemila ou Timgad, ces villes neuves, tracées au cordeau et dont nous pouvons facilement reconstituer toute l'histoire, assez brève, de leur fondation, sous Nerva ou Trajan, à leur abandon, à la fin de la période byzantine, Hippone apparaît comme une très ancienne cité, qui possède un long passé, punique, numide, républicain : les travaux en cours dégagent, encastrées dans les constructions d'époque impériale, une magnifique muraille en *opus quadratum*, dont les blocs à bossages mesurent jusqu'à 3,70 m de long, — et qui s'étend sur des centaines de mètres[10]. A ce passé remonte le tracé, curieusement irrégulier, des rues, doublées en profondeur d'un réseau, particulièrement robuste[11] d'égouts : ce n'est pas toujours sans

---

8. Si précieux qu'il soit, l'article de P. MONCEAUX, « Cuicul chrétien », ne suffit pas à constituer une publication complète : *Mélanges G. B. de Rossi* (= *Atti della Pont. Accad. Rom. di Archeol., Memorie*, 3, 1, 1923), pp. 89-112.

9. Il doit beaucoup, c'est pour moi un agréable devoir de le souligner, à M. MAREC qui m'a commenté ses fouilles d'Hippone lors des deux visites que je leur ai faites en juin 1952 et juin 1959 ; de plus il a bien voulu lire et annoter minutieusement un premier état de cet article, se prêtant avec beaucoup de bonne grâce à toutes les vérifications que je lui demandais. Si je dois être seul à assumer la responsabilité des jugements formulés, je prie le lecteur d'inscrire au crédit de M. Marec les observations ou précisions nouvelles que peut apporter le présent travail. Mes remerciements s'adressent aussi à M. LASSUS, qui nous avait rejoints sur le terrain en juin dernier et qui, lui aussi, m'a fait profiter de ses critiques.

10. V. E. MAREC, *Hippone la Royale, antique Hippo Regius*, 2e éd., Alger 1954, fig. 19, p. 44 : ce rempart ou mur de soutènement s'étend du Gharf el Artran à la façade S. des grands Thermes où M. Marec l'a retrouvé en 1957.

11. J. LASSUS me fait observer que les seuils de la basilique, dont nous parlons plus loin, ont été trouvés réemployés pour recouvrir un de ces égouts : ceux-ci étaient donc encore en usage après la destruction de la façade de la basilique, soit, peut-on penser, après la conquête arabe.

peine que les architectes adapteront leurs plans aux surfaces irrégulières qui leur étaient ainsi imposées.

Si incomplet encore que soit le déblaiement de l'antique cité, nous pouvons déjà nous représenter assez bien la situation de notre quartier chrétien au sein de l'ensemble : située au N.-O. et au pied de la petite colline du Gharf el Artran, où une hypothèse assez vraisemblable cherche l'emplacement de la citadelle antique[12], notre *insula* n'était séparée du rivage marin que par une rangée de constructions : il s'agit d'élégantes demeures, richement décorées, édifiées sur le front de mer, — si près de la mer même que telle d'entre elles a subi les atteintes des flots et a dû être reconstruite un peu en retrait[13]. La partie N.-E. de l'*insula* participe encore à ce caractère résidentiel, avec la charmante maison ordonnée autour de son péristyle dans laquelle M. Marec voudrait reconnaître cette maison de Iulianus dont nous parle la correspondance de saint Augustin et qui, mitoyenne d'une des basiliques de l'église d'Hippone finit par entrer dans le domaine de celle-ci (pp. 112-128)[14].

Par contre sa partie occidentale se révèle avoir été occupée par des installations de caractère industriel, reconnaissables en particulier à leurs cuves soigneusement revêtues d'enduit hydraulique : il peut s'agir de teintureries de pourpre ou mieux d'établissements de foulons (pp. 180-181)[15]. Leur extension a pu varier (elles ne paraissent pas avoir jamais totalement abandonné le coin N.-O. de l'*insula*) : comme on le verra, elles se sont étendues, antérieurement à la construction de la basilique, sur une partie au moins de son futur emplacement. C'est qu'en pénétrant plus avant dans la ville, en direction du N.-O. et du forum qui en marquait le cœur[16], nous rencontrons une zone d'intense activité économique,

---

12. Les destructions opérées par le Génie militaire au lendemain de la conquête et les constructions qui ont suivi, le Musée qui occupe le site aujourd'hui, rendent difficile la vérification de cette hypothèse.

13. V. encore E. Marec, *Hippone la Royale*, 2, p. 45 ; plan p. 125, ici fig. 3, en attendant l'article annoncé par le même auteur dans *Libyca*. La même villa a été ensuite reconstruite ou remaniée plusieurs fois sur le même emplacement. Je rattacherai, pour mon compte, à la même rangée de « villas » du front de mer l'édifice décrit par M. Marec sous la rubrique « L'église à cinq nefs » (*Monuments chrétiens...*, pp. 183-212) et où il avait un moment cherché à reconnaître la basilique donatiste d'Hippone (p. 220 ; cf. *Augustinus Magister*, I, pp. 4-7). Tout n'est pas clair dans le plan de cet édifice, retrouvé assez dégradé, mais il me paraît plus raisonnable d'y voir une maison privée qu'une église. Le seul indice d'une utilisation possible à des fins religieuses, mais il ne s'agirait que d'une adaptation tardive, est la présence d'une tombe en mosaïque, située, notons-le, sous le portique-narthex et non à l'intérieur de l' église ; mosaïque malheureusement mutilée ; on lit, p. 188, fig. 30, .*tos* (les épitaphes grecques, rares à Hippone, nous reportent plutôt à l'époque byzantine).

14. Les références entre parenthèses renvoient à la thèse d'E. Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone...*

15. A.-M. La Bonnardière attire mon attention sur les comparaisons tirées de l'art du foulon qui apparaissent plus d'une fois dans la prédication de saint Augustin : *Enarr. in Ps.* 132, 9 ; 44, 22 ; *Serm.*, 181, 5 (7) ; 314, 11 (13) : je ne prétends pas tirer d'induction topographique de ces allusions à l'expérience de la vie quotidienne.

16. E. Marec, « Le forum d'Hippone », *Libyca*, 2, 1954, pp. 363-416.

comme l'atteste la présence du beau marché à rotonde centrale que les fouilles des années 1956-1959 viennent précisément de dégager[17], *macellum* remontant peut-être au Ier siècle, en tout cas restauré sous le règne de

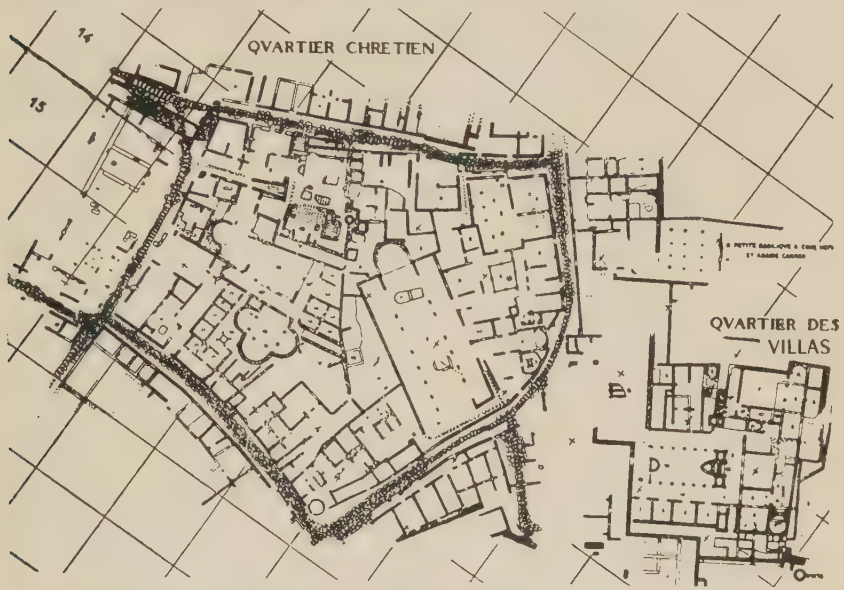


Fig. 1 - L'*insula* de la basilique et les villas du front de mer.
(Extrait du plan général des fouilles d'Hippone, par J. Stawski, ap. Marec, h. t.)

Valentinien et de Valens (364-375)[18]. Notre *insula* nous apparaît donc comme située dans un quartier plutôt périphérique et participant au double caractère des *insulae* voisines. La situation de notre basilique rappelle celle de la grande église à neuf nefs de Tipasa : à l'intérieur de la cité, mais jouxtant le rempart.

Le sol de la cité antique d'Hippone a été occupé fort longtemps, et par suite bien souvent remanié. Nous essaierons de classer les phases successives de l'utilisation du terrain sur lequel s'élève notre basilique ; mais celle-ci ne représente pas le point terminal de cette histoire. L'occupation humaine s'est prolongée pendant des siècles encore : la communauté chrétienne d'Hippone a certainement survécu à la conquête arabe, jusqu'en plein XIe siècle peut-être[19] et les nouveaux occupants ont dû

17. Le marché, identifié par trois inscriptions contenant le mot *macellum*, occupe tout ou partie des carrés R.U., 15-17 du plan général des fouilles établi par F. Stawski à la date du 1er septembre 1957 et publié en appendice des *Monuments*...

18. Un fragment d'inscription au nom de Claude (mais il ne parle pas de *Macellum*) ; nombreux fragments d'une inscription monumentale de Valentinien et Valens.

19. S'il est permis d'assimiler Hippone au cas de Bougie, qui recevait encore un évêque en 1076 : C. Courtois, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord, remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle », *Revue Historique*, 1945, t. CXCV, pp. 97-122, 193-226.

s'établir d'abord sur le site de la ville romaine, avant d'aller construire la ville nouvelle d'Annaba, notre Bône, de l'autre côté de l'estuaire aujourd'hui commun à la Seybouse et à l'oued bou Djeman. C'est pourquoi les monuments qui nous intéressent ont été retrouvés dans un tel état d'usure et de dégradation : quelle différence, là encore, avec Djemila ou Timgad, ensevelies sous leurs propres ruines et que nous dégageons telles que le dernier contingent byzantin les avaient vues au moment de les évacuer ! Le sol est encombré de sépultures grossières et barbares[20] ; le pavement antique apparaît comme rapiécé à force de retouches et de réparations, — là où des tombes plus récentes ne l'avaient pas défoncé ; les murs, dans la mesure où ils ont été conservés ne dépassent guère 1 m pour l'abside[21], 1,50 à 1,60 m pour les murs latéraux (p. 26, § 3) ; quant à la façade, elle a complètement disparu : M. Marec pense avoir retrouvé deux grandes dalles, totalisant une largeur de 3,80 m, qui peuvent provenir du seuil de la basilique, — mais elles étaient réemployées pour couvrir, à quelques mètres de là, l'égout d'une rue débouchant au S.-E. (pp. 23, 25).

Tout cela, on le devine, complique le travail d'interprétation et de reconstitution que doit s'imposer l'archéologue. M. Marec s'est efforcé d'apporter le maximum de clarté dans l'analyse et l'histoire, si tourmentée, de ce site. Reprenant le travail après lui, nous concentrerons nos efforts sur l'élément central de ce complexe architectural, — la basilique, dont l'interprétation est la mieux assurée au point de vue historique et la plus riche d'enseignement. Il faut distinguer, sur cet emplacement, plusieurs périodes ou « époques » successives de construction, décoration et occupation.

I. — AVANT LA BASILIQUE A TROIS NEFS

Pour ne pas compliquer la tâche du lecteur, je ne veux pas modifier la numérotation adoptée par M. Marec : il me faut alors introduire, avant sa « 1re époque », une ou mieux plusieurs « époques zéro », rubrique sous laquelle nous rangerons des restes de constructions de dates probablement diverses mais relativement plus anciennes et que, vu leur caractère fragmentaire, nous ne pouvons pas intégrer dans l'ensemble où ils devaient originellement figurer. Ce sont :

a) les salles R, Q, O, S, a_1 (= S_1), a_2, au sein desquelles est venue s'insérer, non sans les bouleverser, l'abside de la basilique construite à la 2e époque (pp. 128-130, 138-140) :

---

20. V. par exemple (il n'est pas nécessaire d'accumuler les références) : p. 27, § 1 ; 71, § 5 ; 85, § 5 ; 95, § 1 ; 106, § a.

21. Communication de M. Marec : « le mur de l'hémicycle est conservé sur une hauteur à peu près constante de 0,60 m. au-dessus de la banquette dont il constitue en quelque sorte le dossier », — banquette elle-même haute de 0,45 (p. 25, § 2).

b) des restes de blocage, difficiles d'ailleurs à expliquer, sur lesquels vient s'appuyer le mur extérieur gauche de la même basilique, à la hauteur des 5e et 8e travées[22] ;

c) la grande citerne située dans la nef centrale (9e et 10e travées) et qui a été transformée en crypte funéraire aux sépultures étagées : sa profondeur atteint 3,20 m, elle est large de 2,55 m, longue de 7 m, arrondie en hémicycle à son extrémité gauche et séparée en deux parties par une cloison de 0,60 m d'épaisseur (p. 43, § 5 ; 51-52 ; fig. 2, p. 24 : c'est notre fig. 4, — n° 3 ; ph. p. 55a, b) ; ses « parois lisses et parfaitement cimentées » ne laissent pas de doute sur sa destination originaire : elle n'a pas été construite pour être utilisée comme sépulture mais devait faire partie d'une des installations industrielles dont nous avons parlé ;

d) même origine, mêmes caractères : quatre cuves plus petites et moins profondes, l'une ronde (0,50 m de diamètre), les trois autres ovales (1,50 m environ de longueur moyenne) qui ont été trouvées sous le bas-côté gauche de la basilique et entre lesquelles s'étaient logées des tombes de la « 3e période » (p. 43, § 5 ; 72, § 2-5 ; ph. p. 70a, b ; 79, a)[23] ;

e) enfin un panneau de mosaïque, au décor géométrique d'un dessin assez élémentaire, qui a été retrouvé sur 3 m² environ dans la nef centrale, à la hauteur de la 3e travée et à 30 cm au-dessous du niveau du pavement de la basilique (p. 37, § 2 ; 42, § 5 ; fig. 2, — ici fig. 4 —, n° 26, p. 24 ; fig. 3, E, p. 35 ; ph. p. 31a) : il s'agit cette fois d'un reste d'une maison privée, antérieure. Au-dessus de cette mosaïque, vestiges d'une canalisation la traversant obliquement en direction de la façade[24]. Il y a donc, en cet endroit, deux stades successifs à enregistrer.

De tout cela, l'historien a peu à retenir, sinon que le sol de la basilique avait été, depuis longtemps, occupé et construit. Plus considérables et, quoique encore bien délicats à interpréter, beaucoup plus significatifs sont les restes décrits par M. Marec sous la rubrique « Première époque » (pp. 35-42).

Les constructeurs et les usagers de la basilique à trois nefs (2e-5e époques) ont en effet conservé, et nous retrouvons sur de larges surfaces, les restes de quatre panneaux de mosaïques, A, B, C, D, antérieurs à elle, puisque d'orientation différente : l'axe de la basilique a en effet comme gisement 60° O., celui de la construction « 1re période » 66° O.[25], la différence est très sensible[26]. L'analogie d'orientation permet de rattacher

---

22. Observation personnelle : M. Marec confirme : « Oui, très probablement ».

23. Faute d'un relevé précis, nous n'avons pu les figurer sur nos plans.

24. De même. Un croquis de M. Marec nous montre que cette canalisation, double à l'origine, s'étend vers l'E. sur deux travées.

25. Soit pratiquement O.N.O. Pour simplifier nous dirons N.O., désignant par S.O. et N. E. les deux flancs, gauche et droit, de nos constructions, par S., E., O. et N. leur quatre coins.

26. V. notre fig. 2, établie avec le concours du Centre de documentation cartographique de l'Institut de Géographie de Paris : nous avons cherché à préciser le schéma fourni par M. Marec dans sa fig. 3, p. 35.

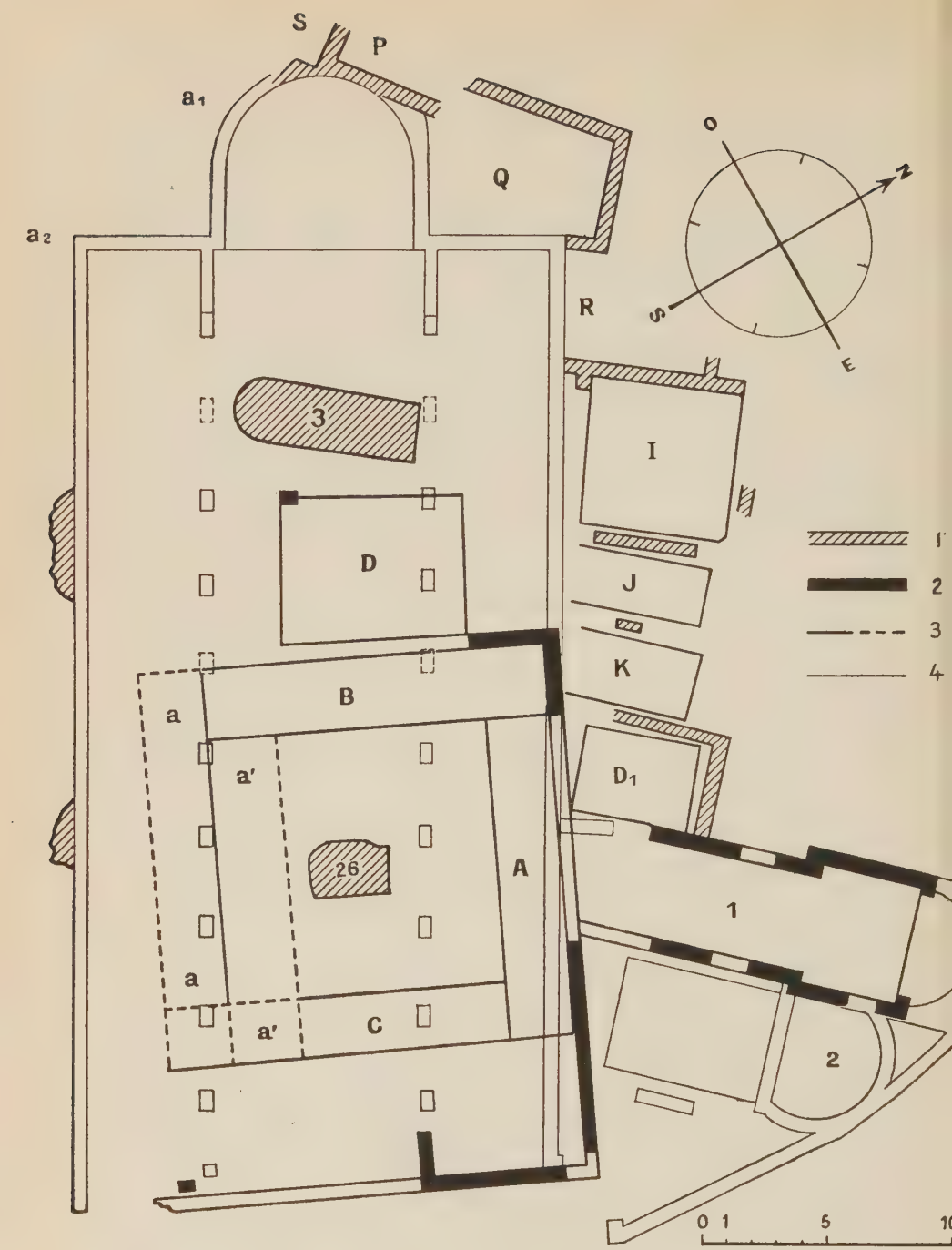


Fig. 2. — Constructions antérieures à la basilique à trois nefs.

Légende : 1, époque zéro ; 2, murs 1re époque ; 3, mosaïques (existant ou conjecturées) 1re époque ; 4, murs et piliers de la basilique (2e époque).

Les différentes salles sont désignées par les lettres que leur a affectées M. Marec. (*Erratum :* au lieu de *P*, lire O) ; n° 1 : chapelle du « consignatorium » ; n° 2 : baptistère ; n° 3 : citerne ; n° 26 : mosaïque d'époque zéro.

à un même édifice ces panneaux et deux fragments de murs, dont il reste une ou deux assises qui apparaissent d'une part au S.-E. du panneau C, d'autre part, à angle droit du premier fragment, au N.-E., et à l'extérieur du mur latéral droit de la basilique (p. 25, § 5-26, § 1).

Que les panneaux A, B, C forment un ensemble, conçu et exécuté comme un tout, ne saurait faire de doute : même orientation (ils s'appuient l'un sur l'autre pratiquement à angle droit), même largeur, 2,75 m environ (p. 36, § 1-2)[27], même style. Il s'agit de motifs ornementaux combinés avec beaucoup de variété et de goût, de façon différente pour chaque panneau : en A de grands cercles à quatre conques entourant un motif central à tresse, petits cercles entourés de 4 peltes (ph. p. 31b ; h.-t. p. 44b) ; en B, combinaison d'hexagones et de sceaux de Salomon, les uns et les autres occupés par une tresse (fig. p. 32a ; ph. p. 32b, 33[28]) ; les éléments du panneau C sont beaucoup plus simples, mais disposés avec une élégante virtuosité : de simples peltes, d'une belle couleur verte, alignées à la fois horizontalement et verticalement de manière à s'imbriquer l'une dans l'autre (ph. p. 34a ; h.-t. p. 118a). Malgré cette diversité, l'unité de ces trois mosaïques est soulignée par le fait qu'un même encadrement les entoure : deux bandes, une tresse et une grecque, d'une largeur totale de 20 cm.

Le quatrième panneau, D, malheureusement très mutilé, présente à première vue des caractères tout différents : au lieu d'une longue bande, très allongée, c'est un rectangle, presque carré (environ 6,80 m sur 5,70), d'une technique beaucoup plus raffinée, rappelant celle des *emblemata :* les cubes, au lieu de 8 à 10 mm comme en A, B, C, ne mesurent que 3, 4 ou 5 mm au maximum. La bordure d'encadrement, large ici de près d'un mètre, dessine un treillage multicolore à plusieurs rangs de tresse. Le coin O. (angle supérieur gauche, — seule partie bien conservée) offre un élément naturaliste : la tête et le col d'un canard (un « col-vert ») au plumage chatoyant ; au-dessous s'amorce « un harmonieux déroulement de feuilles lancéolées et de feuilles d'acanthe stylisées » (p. 41, D ; ph. p. 34b). Sur les autres fragments (p. 42, § 1 ; ph. p. 34c ; 56a, b) apparaissent les mêmes motifs végétaux et les mêmes caractères : minutie de l'exécution, précision du trait, richesse de la palette, dégradés savants, passant « des tons soutenus, violet, outremer, pourpre et vieux-rose rehaussant les bords » du feuillage « aux tons plus clairs, bleu azur, jaune pâle, rose-clair dont s'adornent » nervures et pétioles : combien cela nous fait regretter la presque disparition de ce morceau de choix !

---

27. Exactement (p. 36, § 1-2) : 2,75 m. pour A et C, 2,70 pour B : la différence, me fait observer M. Marec, s'explique par l'imprécision des mesures, due à l'inégalité du terrain.

28. Corriger la légende ; il faut lire (cf. p. 38 ,§ 5) « extrémité de *gauche* »...

Comme sur le plan de la fig. 2, p. 24, — ici, fig. 4 —, apparaît une différence d'orientation de 3° environ entre ce panneau D et la bande B, je m'étais demandé si ce beau tapis D n'appartenait pas à un édifice différent d'A, B, C, mais un examen attentif (l'archéologie doit se faire sur le terrain et non par publications interposées) m'a persuadé que c'était là un scrupule inutile : nos dessinateurs, qui travaillent à la règle et au tire-lignes tracent des lignes droites là où les murs, tels que nous les observons, parvenus jusqu'à nous après tant de siècles, de dégradations et d'inévitables mouvements du sol, dessinent en fait des tracés plus ou moins gondolés. Les sondages effectués nous assurent que le mur en pierre de taille qui coiffe à l'O. la bordure extérieure du panneau B (il n'en reste, sur 3,50 m que l'assise au ras du sol : p. 36, § 4), ne se prolonge pas entre B et D : l'appartenance de la pièce rectangulaire D au groupe A, B, C, ne peut faire de doute.

Quelle était la disposition de l'édifice auquel ces quatre mosaïques ont appartenu ? Les panneaux A, B, C, dessinent trois côtés d'un parallélogramme se rapprochant d'un carré : l'hypothèse (p. 42, § 6) paraît s'imposer d'un quatrième panneau, symétrique de A, qui aurait complété le quadrilatère et, ce qui ne serait pas trop surprenant, aurait complètement disparu à la suite des travaux de construction et de décoration de la basilique. Où le situer ? Il faut, me semble-t-il, choisir entre deux solutions :

aa) j'avais d'abord envisagé de le placer sous le bas-côté gauche de la basilique ; il serait venu coiffer à l'O. le panneau B, le panneau C se prolongeant jusqu'au coin S. du carré ; les quatre panneaux s'imbriqueraient l'un dans l'autre, symétriquement par rapport à un centre[29].

A cela M. Marec m'objecte que la salle D ne se trouverait plus en face du milieu du parallélogramme ainsi défini et que d'autre part le côté S.-O. se rapprocherait dangereusement des cuves de l'établissement industriel signalées plus haut dans notre inventaire des « périodes zéro » sous le § d. Aussi vaut-il peut-être mieux adopter l'autre solution :

a'a') Le dispositif serait symétrique non plus par rapport à un centre mais par rapport à un axe N.-O. - S.-E. : le quatrième panneau, hypothétique, reproduirait la disposition de A, s'avançant jusqu'à la lisière S.-E. de C, ce dernier panneau, beaucoup moins étendu que les autres n'aurait mesuré que 8 m environ[30], ce qui justifie peut-être le choix d'un motif plus simple pour sa mosaïque ; l'entrée se trouvant certainement au milieu de ce côté S.-E., nous obtenons une sorte de perspective en éventail mettant en pleine valeur la salle correspondant au panneau D[31].

29. Dans cette hypothèse, nous obtenons un quasi-carré mesurant 16 m. du N.-O. au S.-E. (à savoir 13,25 m. pour A, — chiffre communiqué par M. Marec, corrigeant sa p. 36, § 1 —, plus 2,75 pour la largeur de B) sur 16,25 m. de S.-O. en N.-E. (13,50 m. pour B, — p. 36, § 2 —, plus 2,75 pour aa).

30. Soit les 13,50 de B moins deux fois 2,75 m. pour A et a'a'.

31. Dans ce cas, notre quadriportique dessine un rectangle mesurant 16 m. de long. (même disposition que ci-dessus de N.-O. en S.-E.) sur 13,50 de large (dimension de B).

De l'examen de ces pavements, passons à la reconstitution de l'édifice lui-même : une salle rectangulaire, couverte d'une toiture à double versant (p. 42, § 7) ? Ni le plan, ni la décoration ne me paraissent encourager une telle hypothèse. La longueur de ces panneaux est beaucoup trop grande par rapport à l'étroitesse de leur largeur pour qu'ils aient pu correspondre à des salles d'usage normal : l'interprétation la plus probable est que nous avons là un quadriportique A, B, C, aa (ou a'a') entourant une cour découverte, celle-ci plus ou moins traitée en jardin ; une fontaine, comme il arrive souvent en Afrique, pouvait s'y trouver : les restes de canalisation signalés plus haut (« périodes zéro », § e) se rapportant au système d'adduction et d'évacuation de l'eau. Enfin du côté opposé à l'entrée, s'ouvrait la belle salle D, décorée comme on a vu et présentée avec un soin tout particulier.

A quelle destination répondait un tel plan ? M. Marec (p. 42, § 6) se demande si nous n'aurions pas déjà affaire à une église, antérieure à la basilique à trois nefs, — la salle D, sorte d'abside rectangulaire en représenterait le sanctuaire. Notre restitution ne s'oppose pas absolument à une telle hypothèse : une telle cour à portiques peut apparaître comme une variété ou un pressentiment de ces *basilicae discopertae* dont il est devenu de mode d'envisager l'éventualité, depuis qu'E. Dyggve a cru pouvoir en reconnaître une dans la basilique N. de Marusinac à Salone[32]. Il est même piquant de constater que la disposition à laquelle nous arriverions (le « sanctuaire » D ouvert sur une cour à portiques) est celle-là même qu'un des adversaires les plus résolus de la théorie de Dyggve, A. Prandi, pourtant, accepte de prendre en considération[33] pour éclairer la préhistoire, toujours mystérieuse, du type architectural de la basilique chrétienne. L'absence de tout symbole chrétien dans ces mosaïques purement décoratives ne constituerait pas un obstacle : sans doute l'art chrétien ne s'interdisait pas toujours de représenter des scènes ou symboles sacrés sur les pavements de mosaïque[34], mais il existait aussi un courant

---

32. On sait avec quelle tenacité le grand archéologue (et d'abord architecte) danois a défendu cette conception, des *Forschungen in Salona*, III, Wien 1939, pp. 95-105, à l'*History of Salonitan Christianity*, Oslo, 1951, p. 79, 91 (n. 43) et l'illustration correspondante.

33. Au moins, — car je ne voudrais pas forcer la pensée de notre collègue italien —, à titre de « disposition planimétrique formellement semblable » à celle des futures basiliques : il s'agit pour lui d'une simple « analogie morphologique » et non d'une « dérivation », — comme par exemple dans l'ancienne théorie de Dehio (ou de Schultze) une filiation continue conduisait du complexe « atrium (ou péristyle —) tablinum » à la basilique chrétienne : A. Prandi, *Il complesso monumentale della Basilica Celimontana dei SS. Giovanni e Paolo*, Vatican 1953, pp. 425-455 ; « Questioni vecchie e nuove su alcuni tipi di basiliche paleocristiane » *Mélanges E. Dyggve* (= *Byzantion* 25-27 1955-57(pp. 539-580 et notamment 556 § 5 ; 564 § 2 ; 572 § 2 ; v. cependant 557 § 3 où, avec Dyggye (*Ravennatum Palatium sacrum, la basilica ipetrale per le cerimonie*, Copenhague 1941), il admet que l'ensemble « cortile di casa romana-tablinum » ait pu devenir une authentique salle hypèthre, au moins pour la « liturgie » impériale.

34. V. par exemple le témoignage de Grégoire de Nysse, *In laudem S. Theodori*, P. G. 46, 740 A.

hostile qui s'est manifesté notamment par la loi de Théodose et Valentinien interdisant en 427 de représenter le *signum salvatoris Christi* là où il eût risqué d'être foulé aux pieds : *uel in solo, uel in silice, uel in marmoribus humi positis*[35]...

Mais l'absence d'objections ne remplace pas les arguments positifs, qui nous manquent : on ne peut qu'approuver la prudence avec laquelle M. Marec formule son hypothèse : « Rien ne permet évidemment d'affirmer que l'édifice dont il est maintenant question (...) n'était pas lui-même une habitation privée, mais qu'il a appartenu à un premier sanctuaire chrétien... »[36] Il est tout aussi possible en effet, et, faute d'un indice formel témoignant en faveur de l'interprétation « ecclésiastique », il me paraît beaucoup plus vraisemblable, que l'édifice de cette « première période » ait été conçu pour être une maison privée : cette cour à portiques, au fond de laquelle s'ouvre une pièce d'apparat, *tablinum* ou *oecus*, reproduit le plan caractéristique de la maison romaine d'Afrique, type architectural qui a été très tôt défini par la science archéologique moderne[37] et dont les fouilles ont retrouvé tant d'exemples à travers toute l'Afrique romaine, de la Proconsulaire[38] à la Tingitane[39] ; il est représenté à Hippone même par la charmante « maison de Iulianus »[40] et surtout dans la série des belles « villas » du front de mer, dont les dimensions majestueuses sont du même ordre de grandeur que celles de l'édifice que nous venons de restituer sous la basilique : on retiendra en particulier la « villa de la 3e époque » (celle de la mosaïque de la chasse, qui a été transportée au Musée d'Hippone), — avec son quadriportique de 20 m sur 15, entourant une cour ornée de deux fontaines, au fond duquel s'ouvre, par une triple baie, l'*oecus* ou salle d'apparat[41].

En arrière des portiques A, B, C, aa (ou a'a') devaient s'ouvrir normalement d'autres pièces : entre le panneau C et le mur S.-E. existe une distance d'environ 5,50 m[42], soit tout l'espace nécessaire pour une rangée

---

35. *Code Justinien*, I, 9, 1 (repris dans les *Basiliques*, I, 1, 11) ; la même interdiction sera répétée par le Concile Quini-sexte (692), canon 73.

36. M. Marec continue, sans doute (p. 42, § 6) : « ...rien si ce n'est, je le répète (cf. p. 37, § 1), le soin avec lequel ses mosaïques ont été, autant que possible, conservées dans la basilique à trois nefs » ; on verra plus loin pourquoi l'argument ne paraît pas contraignant.

37. Ainsi, P. Gauckler, « Le domaine des Laberii à Uthina », *Monuments Piot*, t. III, 1896 pp. 177-229 ; pl. XX ; St. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris 1901, t. II, pp. 15-22 ; R. Cagnat, V. Chapot, *Manuel d'Archéologie romaine*, Paris 1916, t. I, pp. 295-297.

38. V. par exemple la « maison de la cascade » à Utique, publiée par P. Cintas et G.-Ch. Picard *Karthago*, 5, 1954, pp. 147-154 et 162-167.

39. Pour ne prendre également qu'un exemple : maison de Flavius Germanus à Volubilis, R. Étienne, *Publications du Service des Antiquités du Maroc*, 10, 1954, pp. 27-58 ; pl. I.

40. Ordonnée autour de sa cour centrale H : pp. 112-123 ; fig. 18, p. 111.

41. E. Marec, *Hippone la Royale...* Alger 1954, pp. 47-48 ; plan p. 125, d'où nous avons tiré notre fig. 3.

42. Distance mesurée sur le plan. M. Marec écrit (p. 36, § 2) : « les huit mètres qui séparent le commencement (i. e. l'extrémité E.) du panneau B et la murette de façade », — mais il s'agit du mur grossier qui remplace actuellement la façade disparue de la basilique à trois nefs.

de chambres[43] ; entre ce mur N.-E. et l'emplacement présumé de la façade, il reste place pour un rang de boutiques adossées, ouvrant, celles-ci, directement sur la rue. D'autre part il semble bien que notre *cortile* communiquait avec le groupe des salles où a été installé le complexe du baptistère, ou du moins avec leur noyau le plus ancien ; la nef[44] de la

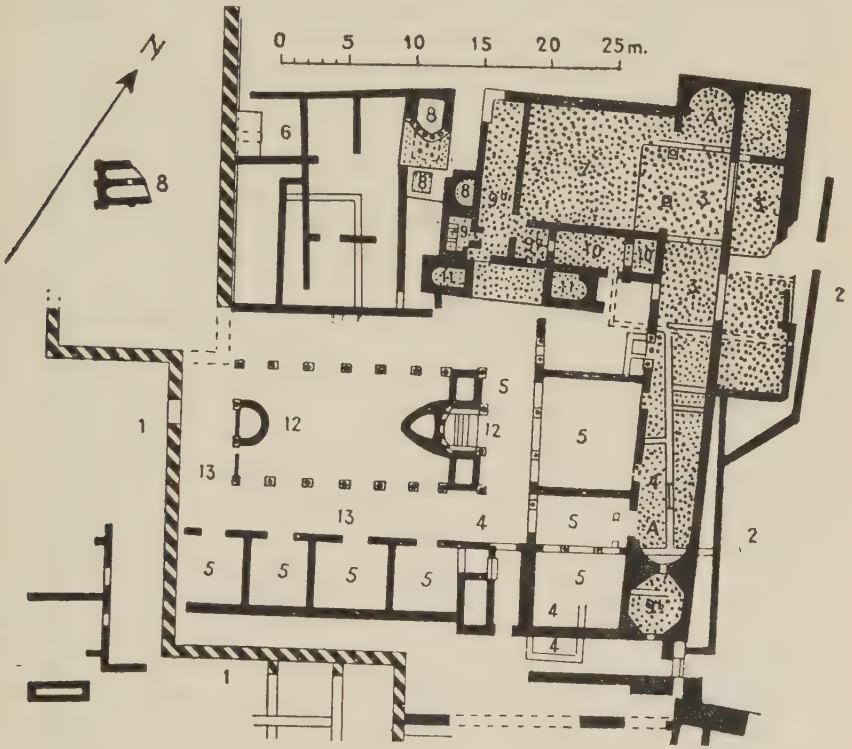


Fig. 3 - Villa de la Mosaïque de la chasse.
(d'après E. Marec, Hippone-la-Royale, 2e éd., p. 125)
En blanc : les constructions antérieures; en pointillé : les adjonctions plus récentes; hachures noires : le mur à bossages d'époque pré-romaine.

« chapelle du *consignatorium* » (selon la désignation proposée par M. Marec) était recouverte d'un tapis de mosaïque dont le style est identique à celui du panneau D : même large bordure en treillage, mêmes feuillages

43. Peuvent avoir appartenu aux cloisons des salles de cette aile S.-E. le fragment de mur se raccordant à angle droit au mur S.-E. et un bloc situé près du coin E. du bas-côté gauche de la basilique (M. Marec me confirme que ce bloc a bien été retrouvé en place) ces deux éléments sont bien reconnaissables sur notre fig. 2.

44. Je dis bien la nef, car l'abside, qui seule confère à cette « chapelle » son caractère religieux a reçu une mosaïque qui m'a paru d'un style nettement différent, plus simple, vraisemblablement postérieur (description p. 108, § 1-2) : comparer les ph. p. 102 b (abside) et 104 b (nef). Le fait que cette salle, du groupe du baptistère, ait appartenu à l'édifice de la 1re période ne permet donc pas de conclure à un usage déjà ecclésiastique de notre bâtiment.

stylisés traités avec la même richesse de coloris, aux dégradés savants (p. 106-108 ; fig. 15, p. 107 ; ph. p. 104b). On peut sans doute s'étonner de l'obliquité de ce rectangle par rapport à l'axe du quadriportique (les Romains aimaient les angles droits...), mais il faut tenir compte des servitudes qu'imposaient à l'architecte les conditions très particulières où il se trouvait, par suite de la forme irrégulière de l'*insula* et de la présence d'un édifice antérieur, ici la « maison de Iulianus »[45] : pour utiliser l'espace resté libre, force était bien de se résoudre à un plan irrégulier.

Il est peu probable qu'un lien existât dès cette « Ire période » entre notre édifice et ladite « maison de Iulianus »[46] : le désir de donner à la cour les dimensions maxima pouvait entraîner comme conséquences une certaine dissymétrie du plan, l'absence de chambres en arrière de telle branche du quadriportique : la comparaison avec la « villa de la mosaïque de la chasse » se révèle tout à fait convaincante (v. notre fig. 3) : en arrière de son portique de gauche (N.-O.), cette maison n'offre qu'un mur aveugle, mitoyen de la « villa » voisine, qui appartient à la même époque.

Il ne nous est pas possible, d'autre part, de compléter le plan de notre édifice : la salle D était-elle en saillie, en abside ou était-elle encadrée d'autres pièces ? Au-delà du portique S.-E. (aa ou a'a') y avait-il contact ou superposition avec les restes signalés de l'établissement industriel ? Nous en savons assez toutefois pour nous faire une idée de l'ensemble. L'hypothèse d'une riche demeure privée suffit à rendre compte de toutes nos données. Non certes que l'autre interprétation, — celle d'un premier sanctuaire chrétien —, soit logiquement exclue : comme l'a très justement souligné J. Lassus[47], la certitude où nous sommes, — de par les textes, les restes conservés des anciens *tituli* romains, la « maison des chrétiens » de Doura-Europos —, que les chrétiens ont utilisé de simples maisons privées comme lieux de réunion et de culte avant de pouvoir (légalement, financièrement, techniquement) construire des édifices spécialement conçus en vue de ces fonctions, nous place *a priori* dans l'impossibilité de distinguer, à la seule vue du plan, entre demeure privée et « église » de type pré-basilical. Mais il est prudent de ne pas postuler ce dernier usage tant qu'on ne possède pas de témoignage positif.

Reste à déterminer la date de notre édifice de la « Ire période ». On doit regretter ici que les méthodes modernes d'analyse stratigraphique

---

45. Que M. Marec date, d'après le style de ses belles mosaïques à figures, de « l'époque antonine » (p. 105, § 1) ; on pourrait peut-être descendre jusqu'au début du IIIe siècle, me suggère J. Lassus.

46. Il semble ne s'être établi qu'à la fin de la « 2e période » par l'établissement du seuil reliant le panneau J et la salle J (des séries différentes de lettres ont été attribuées aux éléments de la basilique et aux divers groupes de salles annexes, d'où des « homonymies » qui peuvent prêter à confusion) : p. 48, § 4-6 ; 122, § 2 ; ph. p. 50.

47. *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1944, pp. 1-4.

n'aient pas pu être employées lors de la fouille proprement dite, puis de l'enlèvement des mosaïques[48] : nous sommes privés des indications précises qu'auraient pu nous fournir monnaies et tessons, fussent-ils infimes, de poterie[49]. Les restes de murs étant peu significatifs, nous sommes réduits à l'examen des seules mosaïques et au critère stylistique, souvent bien vague, toujours délicat à invoquer[50]. Dans l'état présent de la recherche, on se contentera avec J. Lassus, dont la compétence en matière de mosaïques est précieuse en l'occurrence, de placer la décoration de nos panneaux A, B, C, D... au IVe siècle, sans doute dans la première moitié : je constate que J. Lassus, même après mûr examen, renonce à préciser : « faut-il dire 325, ou 340 ? » (*Préface*, p. 7).

II. — CONSTRUCTION ET DÉCORATION DE LA BASILIQUE

Les choses deviennent plus claires lorsque nous passons à la « 2e époque » : notre premier édifice fut démoli pour faire place à la basilique à trois nefs de plus grandes dimensions, qui se présente à nos yeux actuellement. On est passé d'une demeure mesurant 27,20 m de profondeur[51] sur 13,50 ou 16,25 de large[52] à une basilique de 37 à 37,50 m de long (abside non comprise, sur 18,50 de large (p. 26, § 3). Le changement d'axe, déplacé comme on l'a vu de 6° en direction du N., s'explique certainement, comme l'a bien vu M. Marec (p. 44, § 2), par la nécessité d'éviter les obstacles qu'opposaient à cet agrandissement les restes des diverses installations industrielles antérieures : si la première orientation avait été conservée, le 9e pilier de la colonnade de droite serait venu reposer en porte à faux au-dessus de la grande citerne (n° 3 sur nos fig. 2 et 4), et d'autre part l'abside aurait été gênée par l'existence d'un puits ou réservoir, de section carrée et à la construction massive, qui se trouve à l'angle S.-E. de l'établissement demeuré en service même après la construction de la basilique (p. 139, n. 1 ; fig. 21, S_1, p. 132). Une fois de plus, nous constatons quelles servitudes s'imposaient à l'architecte chargé d'implanter

48. Pour ces méthodes (analyse du *sealed deposit*, des débris attachés au ciment recouvert par les cubes), v. J. Lassus, *Réflexions sur la technique de la mosaïque*, Alger 1957, pp. 38-41.

49. M. Marec a peut-être désespéré trop vite : cf. p. 235, § 1 ; 239, § 3...

50. Surtout lorsqu'il s'agit, comme ici, de mosaïques purement décoratives, sans élément figuré (ou presque : l'exception étant le canard du panneau D). D. Levi a cherché à reconstituer l'évolution du « style ornemental » des mosaïques romaines : *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, t. I, pp. 373A-489B, mais bien qu'il se soit efforcé d'embrasser l'ensemble de l'Empire, on peut craindre que sa chronologie soit surtout valable pour Antioche. On mesurera la difficulté du problème en comparant le système de datation adopté par A. Rumpf, *Die Denkmäler der griechischitalische Kreis...* (W. Otto, R. Herbig, *Handbuch der Archäologie*, T. VI), München 1953, aux critiques qui lui adresse G.-Ch. Picard, *Karthago*, 5, 1954, pp. 207A-208B ; v. du même *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1959, pp. 339-350 et les notes.

51. Chiffre obtenu en additionnant les dimensions de la salle D, du bras N.-E. de notre quadriportique et de l'aile S.-E. (entre le panneau C et le mur subsistant), soit : 5,70 + (2,75 + 13,25) + 5,50 = 27,20.

52. Suivant qu'on adopte la solution aa ou a'a' pour le bras S.-O. du portique.

une église dans cette ancienne et irrégulière *insula :* il lui a fallu renoncer à l'orientation stricte (le sanctuaire à l'E.) qui, sans être absolument de règle[53], était le plus souvent recherchée, en Afrique comme dans le reste du monde chrétien.

Le site ayant continué à être utilisé même après l'abandon et la destruction de l'église[54], celle-ci nous est parvenue dans un état de décomposition avancée, au point qu'aucun élément sûr des parties hautes n'a pu être retrouvé : pas un chapiteau[55], pas un claveau, pas une moulure ; tout au plus quelques tuiles provenant de la couverture des nefs et de petites « seringues » de terre-cuite attestant que l'abside était, comme de règle, voûtée, sans doute en cul de four (p. 27, § 2). Nous avons déjà noté la faible hauteur des murs conservés, la disparition complète de celui de la façade. Seules les mosaïques du pavement nous sont parvenues, sinon complètement du moins sur d'assez larges surfaces, — mais les campagnes successives, les retouches, réfections, rapiéçages qu'elles attestent évoquent l'image d'un manteau d'Arlequin et il a fallu l'analyse précise et patiente de M. Marec pour introduire de l'ordre dans ce chaos.

L'examen de cette construction, telle que la révèle son plan (notre fig. 4[56]) n'a rien qui puisse surprendre quiconque a l'expérience de l'archéologie chrétienne d'Afrique[57]. Comme il arrive plus d'une fois[58], notre basilique a succédé à des édifices antérieurs ; débordant au-delà de la

---

53. V. les exceptions signalées, pour l'Algérie par St. Gsell, *Monuments antiques...* t. II, p. 124, pour la Tunisie et la Tripolitaine par J.-B. Ward Perkins, *Archaeologia*, 95, London 1953, p. 62.

54. Le dernier pilier S. de la file de droite a même été arraché pour permettre l'installation d'une tombe (p. 27, § 1) qui renfermait, me précise M. Marec après l'expertise du Dr Vallois, les dépouilles d'un couple de vieillards.

55. Ceux qui ont été retrouvés appartenaient aux bâtiments voisins, soit à la « maison de Iulianus », soit aux édifices des divers secteurs O. (pp. 237-238). On ne voit à signaler comme provenant de la basilique qu'une croix de pierre, brisée, dont il ne subsiste que la partie supérieure et le bras de *droite* (*sic :* corriger le lapsus de la p. 237, § 6), avec l'inscription : *Cru /ce/ [salua] /toris...* ; au centre dans un cercle une croix pattée ; cf. les deux croix de pierre trouvées dans le « baptistère » souterrain de Carthage : N. Duval, A. Lézine, *Cahiers Archéologiques*, 10, 1959, pp. 133-134, et celle de l'église 2 de Leptis Magna : R. Bartoccini, « Le antichita di Tripolitania », *Aegyptus*, 7, 1926, pl., II, 5.

56. On regrette de ne pas disposer, pour cette étude, d'un plan à grande échelle, plus précis et mieux à jour que celui de la fig. 2, p. 24, reproduit ici fig. 4. Un tel plan, par exemple au 1/100e pourrait être publié en supplément à l'un des volumes à paraître de *Libyca :* le Service des Antiquités de l'Algérie se doit d'offrir au public savant des publications aussi luxueuses et aussi complètes que celles de son jeune homologue marocain ! Cette fig. 2 ne comportant pas de légende détaillée, nous avons cru devoir établir, toujours sous le contrôle de M. Marec, un tableau de ses renvois : v. dépliant en appendice.

57. La synthèse, tracée, de main de maître, par St. Gsell, reste substantiellement valable : *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris 1911, t. II, pp. 113-343 ; on la complètera utilement au moyen des rapports régionaux présentés devant les IIIe, IVe et Ve Congrès intern. d'archéologie chrétienne : Ravenne 1932 (E. Albertini, L. Poinssot, R. Lantier, S. Auri-Gemma), Vatican 1938 (L. Leschi, G.-G. Lapeyre, P. Romanelli), Aix-en-Provence 1954 (G.-Ch. Picard, J.-B. Ward Perkins) ; et de ce dernier, « The Christian Antiquities of Tripolitania », *Archaeologia*, 95, London 1953, pp. 1-82.

58. Cf. Gsell, *op. laud.*, t. II, p. 121.

maison de la 1re période, le mur du fond et l'abside sont allés s'implanter dans une ou plusieurs autres maisons, de niveau et de plan assez complexes, suivant le cas détruisant cloisons et mosaïques, approfondissant le sol des salles Q, S, a_1, a_2 (pp. 128-130, 138-140 ; fig. 18, p. 111 ; 21, p. 132)[59] ; ailleurs au contraire on a pu utiliser les murs existants : l'extrémité N.-O. du collatéral de droite est constituée par un des côtés de la salle Q ; l'abside intègre une autre paroi de cette même salle Q et le mur S.-E. de la salle O, ainsi que l'angle inférieur E. de la salle S, si bien que cette abside, d'une courbure régulière à l'intérieur, présente à l'extérieur un contour polygonal irrégulier[60]. Le flanc N.-E. s'applique sur le mur mitoyen de la « maison de Iulianus », en le doublant et en comblant les intervalles provenant de la différence d'orientation[61]. Les restes signalés du coin E. de l'édifice « 1re période » attestent que la jonction avec le groupe du baptistère a été modifiée pour s'adapter au nouveau plan. Il est par contre impossible de savoir quel rapport s'établissait entre le flanc gauche de la basilique et les constructions qui s'étendent au S.-E. : dans leur dernier état (car leur histoire paraît avoir été complexe) celles-ci établissent leur sol à un niveau dominant celui des nefs de 1,10 m (p. 140, § 4) à 2 m environ[62].

Reprenons l'examen du plan ; les dimensions de notre édifice (37 m ou 37,50 sur 18,50 m) le classent dans la série des « grandes » basiliques africaines : on pourrait en énumérer un grand nombre de mesures analogues[63]. On observera cependant qu'elle ne peut être qualifiée de *très* grande : elle reste bien en deçà des puissantes constructions que nous avons retrouvées, non seulement à Carthage, mais à Tipasa, à Tebessa,

---

59. Essayons d'apporter quelques précisions dans la question des niveaux : d'O. en E., la salle a_2 est 1,10 m. au-dessus du niveau de la nef (p. 140, § 4), la salle a_1 à 40 cm. au-dessus du pavement de l'abside, soit 90 cm. au-dessus de la nef (p. 138, 11) ; S et O au même niveau que a_1 ; le sol de Q est entièrement défoncé, le niveau antique indiscernable ; enfin la salle P est à 45 cm. au-dessus de la nef (communications de M. Marec).

60. Pour ces cas plus ou moins analogues, cf. toujours Gsell, t. II, p. 138 (n° 44), 151, n. 1.

61. Précision fournie par M. Marec.

62. Observation personnelle.

63. Gsell, *op. cit.*, t. II, pp. 157 sq., n° 15, 24, 34, 39, 55, 60, 61, 65, 78, 79, 91, 113, 114, 144, 152, 164 ; donnons les dimensions des cas les plus voisins :

Gsell, n°	34 :	longueur	37,20 m.,	largeur	19,60 (Kh. Bou Addoufen)
	60 :	—	37,40	—	18,20 (*Sertei*)
	91 :	—	37,50	—	15,80 (Morsott)
	152 :	—	39	—	17,40 (Timgad).

et même à Lambiridi[64]. L'observation peut avoir son importance lorsqu'il s'agira de tenter d'identifier notre église, si on se souvient qu'Hippone était l'une des plus belles et des plus importantes cités de l'Afrique romaine, autant qu'il est permis d'en juger par les dimensions et la splendeur de son forum et de ses thermes[65].

Le rapport de la longueur à la largeur est pratiquement égal à 2/1, proportion souvent adoptée par les architectes des basiliques d'Afrique[66], ce qui ôte beaucoup de sa portée à un témoignage de saint Augustin[67], — du moins quant à l'identification de l'église où le sermon qui le contient a été prononcé. Normale aussi la proportion entre la nef centrale et les collatéraux : 9 m de large pour l'une, 4,75 pour les seconds[68].

Nous ne trouvons pas, flanquant l'abside, les deux pièces ou « sacristies[69] » qu'on rencontre souvent en Afrique, mais cette absence n'est pas trop surprenante, car nous connaissons aussi bon nombre d'églises au plan ainsi simplifié[70] ; on peut se demander si les salles voisines (Q, O, S, a_1) n'ont pas fait fonction de telles dépendances, mais l'état de dégradation dans lequel nous avons retrouvé les murs ne permet pas de donner une

---

64. Dressons un tableau analogue pour ces cas majeurs (j'emprunte, pour Carthage, ses chiffres à l'article bien documenté d'E. Josi, *Enciclopedia Cattolica*, s.v. *Cartagine*, col. 952-954):

Carthage,	*Damous el Karita*,	longueur :	65	m., largeur :	45
—	*Bas. Maiorum*	—	61	—	45
—	S. Cyprien	—	60	—	35,65
Tipasa,	Bas. Sud (n° 157)	—	52	—	45
Carthage,	*Bir el Knissia*	—	46,60	—	25,60
Tebessa	(n° 138)	—	46	—	22
Lambiridi	(n° 98)	—	46,30	—	19,30
Carthage,	Bas. N.-E. (*Douimès*)	—	40	—	21.

Je ne fais pas entrer en ligne de compte l'église installée par Justinien dans la grande basilique de Septime Sévère à Lepcis Magna, puisqu'il ne s'agit que de l'adaptation d'un monument païen (Ward Perkins, *op. cit.*, pp. 22-24).

65. V. sur le forum, E. Marec, *Libyca*, 2, 1954, p. 363 : « il atteint des dimensions supérieures à celles des places similaires des autres villes antiques africaines, puisqu'à elle seule l'aire à ciel ouvert mesure 76 m. sur 42 m... » Pour les thermes, du même, *Hippone la Royale*[2]..., pp. 89-100.

66. « La longueur est en général le double de la largeur... » écrit L. Leschi, « La basilique chrétienne en Algérie », rapport au IV[e] Congrès intern. d'archéol. chrét., repris ap. *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris 1957, p. 85.

67. *Tract. in (I) Epist. Joh.*, 4, 9, P.L. t. XXXV, c. 2010, Marec, p. 228, n. 7.

68. Cf. Gsell, *Monuments antiques...*, t. II, p. 125.

69. Trop souvent désignées par le terme de *pastophores* (on précise parfois en distinguant *prothesis* et *diaconicum*), termes qui ont l'inconvénient d'être empruntés à la liturgie byzantine, et à une phase récente de celle-ci (cf. J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, pp. 162 sq.); celui de « sacristie » est correct, à la condition qu'on n'y voie que l'équivalent français du latin *secretarium*, dont l'usage était multiple : S. Paulin de Nole installait une bibliothèque dans l'un des deux *secretaria* d'une des basiliques de Cimitile (*Ep.* 32, 13 et 16, p. 288, 291 Hartel).

70. Gsell pouvait déjà en énumérer 16 exemples pour la seule Algérie : *Monuments antiques*, t. II, p. 137, n. 4 ; 138, n. 1 ; on pourrait sans peine allonger aujourd'hui la liste ; de même pour la Tunisie, à partir de P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, Paris 1913, pl. X, XV, XVI, XVIII, XX, XXI, XXV. etc...

réponse précise à la question[71]. L'abside elle-même, comme il arrive le plus souvent[72], comprend d'abord une partie rectiligne puis s'arrondit en demi-cercle ; l'hémicycle du fond est bordé par une banquette, haute de 45 cm, large de 52, formant un siège réservé au clergé, interrompue en son milieu par l'emplacement d'une *cathedra* destinée à l'évêque. Le pavement de l'abside est surélevé de 50 cm par rapport à celui des nefs ; il ne reste pas trace des degrés, sans doute en bois, qui rachetaient cette différence (p. 25).

La division en trois nefs était réalisée par deux rangées, non de colonnes, mais de piliers, de plan rectangulaire (ex. ph. p. 80a, b)[73], si maltraités par le temps qu'on n'arrive qu'à grand peine à en retrouver le nombre et les emplacements exacts (p. 26-28). Les basiliques à piliers ne sont pas rares non plus en Algérie[74] : c'était un parti que recommandaient à la fois l'économie et la solidité.

Je ne vois qu'un point au sujet duquel nous pouvons préciser la description que donne de ces ruines M. Marec, c'est la question de l'autel. Il se demande si celui-ci, sans doute en bois, n'était pas supporté par un plancher, également de bois, supporté par les murettes reliant les derniers piliers à l'abside (p. 28 fin). Je crois pouvoir recommander une meilleure solution. On a retrouvé en effet, dans la nef centrale, au-dessus de la grande citerne-caveau que nous avons signalée (« période zéro », § c), les restes de deux côtés d'un cadre de pierre qui devait mesurer 3 m de long (dans le sens de l'axe de la basilique) sur 3,80 m de large (p. 29, § 1)[75]. Plutôt qu'aux vestiges d'un ambon (p. 29, § 1), je verrai là l'encadrement d'un dallage, — comme dans la grande basilique de Tebessa[76] —, ou d'une mosaïque, — comme dans la cathédrale donatiste de Timgad[77] —, marquant l'emplacement de l'autel : c'est là, en avant de l'abside, dans

---

71. MM. Lassus et Marec confirment mon observation : les passages qui paraissent indiqués sur le plan (ici, fig. 4) entre l'abside et les salles Q ou a_1 ne correspondent pas à des portes antiques (il n'y a pas de seuils bien marqués) mais résultent de la dégradation des murs à ces endroits.

72. Cf. toujours Gsell, *Monuments...*, t. II, p. 137, n. 3.

73. Les fûts de colonne qui reposent aujourd'hui sur les bases des piliers (ph. p. 134-135) ont été apportés d'ailleurs et ne sont là que pour l'agrément du touriste !

74. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 128, n. 1, en énumère déjà plus de vingt.

75. Le côté g. est entièrement conservé, le côté NO sur 2 m. (c'est par symétrie qu'on restitue la largeur totale) ; ces restes ont dû être enlevés pour permettre l'exploration de la citerne ; ils ne sont pas portés sur la fig. 2, p. 24, ici, fig. 4.

76. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 270 ; A. Ballu, *Le monastère byzantin de Tebessa*, Paris 1897, pl. II-III ; Gsell, *ibid.* cite encore deux autres exemples à Tebessa même, p. 272 et 289, un quatrième à Morsott, p. 234, n° 92. On pourrait ici aussi allonger et mettre à jour la liste ; pour la Tunisie v. par ex D. Gauckler, *Basiliques...*, pl. XVIII, O. Ramel, A. Merlin, *L'église du prêtre Vitalis à Sufetula*, Tunis 1917. Pour la Tripolitaine, Ward Perkins, *op. cit.* (ap. *Archaeologia*, 95, 1953), pl. I, Sabratha, Church I (et le plan, fig. 3, p. 9), etc...

77. Gsell, *op. cit.* t. II, p. 311, A. Ballu, *Les ruines de Timgad, antique Thamugadi, Sept années de découvertes...*, Paris 1911, plan h.-t. En Tunisie, à Carthage, basilique dite de Douimès (Dermesch), ap. Gauckler, *Basiliques...*, pl. I.

la nef centrale et au niveau de celle-ci, qu'est son emplacement le plus normal[78].

Le visiteur est frappé par le caractère assez pauvre de l'édifice. Je ne parle pas de la construction des murs, épais de 52 cm, en blocage de moellons avec des harpes verticales, en blocs de grand appareil, espacées de 2 m à 2,50 m (p. 26, § 3) : c'est là le type habituel des basiliques africaines[79]. Mais que dire des piliers, à peine implantés dans le sol, de leur espacement inégal (s'il est de 2,50 m en moyenne, il se réduit à 2,30 entre les 2e et 3e piliers, pour atteindre 2,70 entre celui-ci et le 4e : p. 27, § 4)[80] ? Non moins significative est la pauvreté du revêtement intérieur : les murs latéraux ne paraissent jamais avoir reçu plus qu'un crépi blanchâtre, plusieurs fois renouvelé ; l'abside présente une imitation de marbre vert, à la fresque, d'une touchante humilité ; seule la chaire épiscopale peut avoir été de vrai marbre et c'est pourquoi sans doute elle a disparu, laissant sa place béante (ph. p. 14, b).

Nous sommes loin des basiliques impériales de Rome ou Jérusalem, édifiées aux frais du trésor, avec tout le soin et le luxe habituels pour les grands monuments publics : on sent ici les ressources limitées d'une simple communauté chrétienne. S'il est permis pour un instant de nous dégager des considérations techniques pour nous élever à la spiritualité, souvenons-nous de ce sermon, prêché à Carthage, où saint Augustin, commentant le verset *Domine dilexi decorem domus tuae* (Ps. 25, 8), demande à ses auditeurs de rechercher la beauté de la maison de Dieu dans ses fidèles et dans ses saints, *non in fabrefactis parietibus et tectis, non in nitore marmorum et laquearíis aureis*[81] : on peut imaginer qu'à Hippone il devait se satisfaire de plus de simplicité !

Il y a plus : je ne parlerai pas seulement de pauvreté, de construction sommaire mais aussi d'inachèvement. Je m'explique ainsi la conservation des mosaïques de la 1re époque, malgré la discordance, choquante, que présente leur orientation par rapport à celle de la nouvelle construction : le mur de droite, par exemple, empiète sur la mosaïque du panneau A au point de réduire sa largeur, à l'extrémité E., de plus d'un mètre. M. Marec cherche dans cette conservation un indice du caractère religieux du premier édifice (p. 42, § 6) : j'avoue n'être pas convaincu, car si une pensée de respect avait inspiré les constructeurs de la basilique, auraient-ils brutalement ouvert la mosaïque A pour construire leur mur N.-E. ?[82]

---

78. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 146. L'estrade de bois conjecturée par M. Marec, qui s'avancerait en avant du *presbyterium*, constituerait un parti exceptionnel : Gsell, *ibid.*, p. 139, n. 1.

79. Gsell, toujours t. II, p. 121-122 : « La plupart des monuments chrétiens de l'Algérie ont été bâtis à la hâte, pour répondre à des besoins religieux, plutôt que pour satisfaire des goûts artistiques. On s'est plus soucié de faire vite que de faire beau »...

80. Cela aussi n'est cependant pas sans exemple : Gsell, t. II, p. 129, n. 1.

81. *Serm.* 15, 1, à lire dans le texte critique de Dom C. Lambot, provisoirement ap. *Stromata Patristica et Mediaevalia*, T. I, Utrecht 1950, p. 26.

Auraient-ils saccagé la belle mosaïque D, — celle, dans l'hypothèse, la plus respectable : elle aurait marqué l'emplacement du sanctuaire ! —, en y implantant deux de leurs piliers (le 7e et le 8e de la rangée de droite) ?

Les choses s'expliquent mieux si on admet l'hypothèse de l'inachèvement : comme il est naturel, les constructeurs de la 2e époque ont commencé par les murs (et la couverture), conservant provisoirement l'ancien pavement. Ils ont ensuite entrepris de réaliser une nouvelle décoration : c'est ainsi du moins que j'interprète les panneaux fort bien analysés par M. Marec comme « mosaïques, 2e époque » (p. 43-48). On a commencé par le bas-côté gauche qui a reçu les panneaux F, G, H, — celui-ci si bien conservé qu'il a pu être entièrement restauré[83]. La disposition de ces panneaux est uniquement fonction du plan de la nouvelle basilique : nulle préoccupation ne se manifeste de « respecter » les mosaïques de la 1re période ni de se raccorder avec elles[84].

Il s'agit toujours de mosaïques décoratives, réalisant des combinaisons complexes et variées d'éléments géométriques ou stylisés ; elles ont été réalisées avec beaucoup de soin (cubes de très petites dimensions, nuances rares), d'ingéniosité dans l'invention, — un peu trop même au gré de l'homme de goût qu'est M. Marec : ainsi, par exemple, à propos du panneau G : « la pureté du modèle est gâtée par l'excès de fioritures (...). A vouloir faire trop bien, on a dépassé le but (p. 46, § 2) » ! De la 1re à la 2e époque, c'est bien la même tradition artistique qui se continue, mais le style a évolué, on est passé du classicisme au baroque[85].

Le bas-côté gauche achevé, on a abordé, semble-t-il, la réfection de celui de droite : M. Marec relève quelques restes d'un panneau J, en bordure du seuil qui communique avec la « maison de Iulianus » (p. 48). Cette mosaïque (petits carreaux à fleurons : ph. p. 50) ne paraît pas présenter les mêmes caractères que les précédentes : elle peut avoir été traitée par d'autres ouvriers, elle peut aussi être quelque peu postérieure. Quant à la nef centrale, elle n'offre rien de pareil : j'imagine donc que la campagne de décoration de la 2e période, après avoir commencé brillamment (panneaux F, G, H), s'est essoufflée ou ralentie (panneau J), puis interrompue... C'est seulement à une époque beaucoup plus tardive la 4e du classement de M. Marec (pp. 83-95) qu'on reprendra et cherchera, à compléter le pavement de la basilique, mais cette fois avec des matériaux nettement plus pauvres et des moyens extrêmement limités : il

---

82. Des restes de la partie droite de ce panneau A sont bien visibles, sur plus de 3 m de longueur, entre les deux murs, celui de la 2e et celui de la 1re époque (p. 35, § 3).

83. Malheureusement lors de la repose il n'a pas été replacé exactement selon son orientation première : il faut ici faire confiance aux plans levés antérieurement.

84. V. l'angle avoué entre les panneaux H et B, ph. p. 33 : lire dans la légende : extrémité de *droite...* (cf. p. 38, § 5).

85. En prenant le mot au sens de WÖLFFLIN et FOCILLON, comme je l'ai expliqué ap. *De la connaissance historique*, Paris 1954, p. 155 ; je constate avec plaisir que G.-Ch. PICARD adopte la même terminologie : *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1959 pp. 291-353.

ne s'agira plus de se substituer aux mosaïques de la 1re époque mais de se raccorder tant bien que mal avec ce qui pouvait en subsister encore et de les compléter, pour l'espace resté découvert après l'arrêt de la campagne de la 2e époque.

Cette campagne tardive de décoration, si diverses qu'aient été ses motifs pauvres, manifestations, présente partout les mêmes caractères : facture lâche et négligée, cubes plus gros, palette réduite au plus simple (surtout en comparaison avec celles, si riches, des 1re et 2e époques) : c'est une mosaïque tricolore, réalisée au moyen du marbre (blanc), de la brique (rouge) et de l'ardoise (bleu-noir). On a réalisé de la sorte :

a) plusieurs réparations au panneau B, fortement endommagé par le temps, — réparations grossières (et si mal exécutées qu'il fallut plus tard les réparer elles-mêmes par une simple application de béton), qui montrent bien que les responsables de cette 4e période entendaient conserver et non remplacer les restes subsistant de la première (p. 38, § 5 ; 87, § 1 ; fig. p. 80 c ; ph. p. 33) ;

b) le panneau I, couvrant la première travée du collatéral de gauche et achevant (ou se substituant à-) la décoration prévue par les mosaïstes de la 2e période : un décor simple, formé de cercles égaux se recoupant au quart et dessinant ainsi des rosaces (pp. 84-86 ; fig. 11, p. 85) ;

c) dans la nef centrale, et en occupant toute la largeur (les parties conservées rejoignent presque le panneau H à gauche, le panneau B à droite[86]) un large panneau comprenant quinze rangées d'hexagones, occupés chacun par un motif, différent pour chaque rangée (pp. 86-88 ; fig. p. 82 ; ph. p. 81). Cette mosaïque, trouvée à un niveau légèrement supérieur[87], n'est conservée que sur l'étendue de la 5e travée ; il serait normal qu'elle ait été conçue pour couvrir tout l'espace laissé libre, dans la nef, entre les anciens panneaux B et C ;

d) un revêtement du collatéral de droite qui s'étendait de la ligne de piliers à la bordure du panneau A, « et même en son lieu et place là où il avait disparu » ; toujours la même mosaïque tricolore, avec une combinaison simple de cercles crucifères et de motifs en forme de double hache (pp. 84-94 ; fig. 12, p. 89 ; ph. p. 91a, 92 ; h.-t. p. 87 : cette aquarelle montre bien l'opposition des styles des 2e et 4e époques et comment celle-ci a travaillé « sans qu'on ait cherché à assurer la moindre relation entre leurs motifs respectifs ») ;

e) enfin un dernier panneau occupant l'angle S. du même collatéral de droite et remplaçant les parties détruites des extrémités correspondantes des premiers panneaux A et C (pp. 94, 4-95 ; ph. p. 91b) ; il est particulièrement médiocre comme qualité et comme état de conservation.

86. Comme a bien voulu me le confirmer M. Marec.

87. Cette différence de niveau n'apparaît plus aujourd'hui, après dépose et repose de la mosaïque : c'était un indice supplémentaire de date tardive.

III. — LES TOMBES D'ÉPOQUE VANDALE

Nous serions fort embarrassés pour donner une interprétation historique de notre monument si nous n'avions, pour en dater les phases successives, que le critère, vague et pour l'instant incertain, du style de ses mosaïques. Pour celles de la 2e période, contemporaines donc de la construction de la basilique, M. J. Lassus propose, sous toutes réserves, le milieu du IVe siècle, sans choisir entre les deux décades 340 ou 360 (p. 7) ; il se pourrait qu'il faille descendre encore plus bas. Pour la 4e époque, il faut se contenter de parler d'une période tardive, sans trop oser préciser : je ne vois pas pourquoi on ne la placerait pas (cf. p. 83, fin) après, plutôt qu'avant, la *reconquista* byzantine...

Je crois pouvoir tirer davantage du témoignage des tombes que nous trouvons insérées sous le pavement de la basilique, et surtout grâce à l'onomastique de leurs épitaphes.

L'ensevelissement dans les églises

Le fait lui-même de l'inhumation à l'intérieur d'une basilique urbaine[88] ne peut, dans l'état présent de la science, nous fournir à lui seul un *terminus a quo* assuré : comme le soulignait récemment P.-A. Février, déterminer « la date d'apparition de cette nouvelle coutume » constitue actuellement « un des problèmes importants de l'archéologie du haut Moyen Age »[89], problème difficile comme l'a fort bien montré notre collègue A. Chastagnol[90] au cours d'une intervention remarquée lors de la soutenance de thèse de M. Marec. Il a été formulé avec netteté, mais non encore résolu par E. Dyggve[91] : les auteurs qui s'étaient occupés jusque là de la question n'avaient pas pensé à distinguer avec netteté les cas, bien différents, de l'ensevelissement dans les basiliques *extra muros* et dans les églises urbaines.

Ainsi quand P. Monceaux écrivait : « Les Donatistes furent même les premiers, en Afrique, qui aménagèrent des tombes dans les sanctuaires. Dès 317, ils ensevelirent dans une basilique de Carthage ceux des leurs

---

88. On ne peut dire, *stricto sensu*, « *intra muros* » puisque l'Hippone impériale n'avait pas de rempart ; précisons que pour être périphérique le quartier de la basilique restait, au Bas-Empire, à l'intérieur de la villa cité : la rangée voisine des « villas du front de mer » était toujours habitée en plein Ve siècle (p. 183-212 ; *Hippone la Royale...*, p. 45). Au point de vue légal le périmètre urbain devait sans doute continuer à être le tracé de l'ancien mur en *opus quadratum* à bossages.

89. « Ostie et Porto à la fin de l'antiquité... », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1958, p. 304.

90. Je le remercie d'avoir bien voulu me communiquer son argumentation et l'état présent de ses recherches sur le sujet.

91. « The Origin of the urban Churchyard », *Classica et Mediaevalia*, 13, 1952, pp. 147-158, et, plus brièvement, dans la communication « L'origine del cimitero entro la cinta della città », *Atti* du VIIIe Congrès Intern. des Et. Byz. (Palerme 1951) t. II, pp. 137-141. V. déjà *History of Salonitan Christianity*, Oslo 1951, pp. 37-38.

qui y avaient été tués »...[92] L'épisode a forte chance de s'être passé dans une basilique de la banlieue[93] ; c'est pareillement dans un site rural, *locus*[94] *Subbulensis* que se situe, en 340 cette fois, un autre cas du même genre[95]. Longtemps a dû rester en vigueur hors de Rome comme à Rome même, la vieille interdiction formulée par la Loi des XII Tables : *hominem mortuum in Vrbe ne sepelito neue urito*, que reprend encore en 381 une loi promulguée à Héraclée recueillie en 438 par le Code Théodosien[96].

C'est bien à des basiliques cimétériales, *extra muros*, que s'appliquent les témoignages les plus anciens : à Rome celui du sarcophage de Iunius Bassus enseveli en 359 sous Saint-Pierre au Vatican[97], puis, entre 366 et 384, l'allusion d'un *Carmen* du pape Damase[98], des épitaphes datées de 382, 391[99]. De même à Spolète en 384[100], à Milan où saint Ambroise transfère, après leur invention, les reliques des SS. Gervais et Protais, en juin 386, dans la tombe qu'il avait pensé se réserver pour lui-même sous l'autel d'une basilique suburbaine[101]... En Afrique, c'est encore hors de l'enceinte, dans un caveau adossé, extérieurement, aux remparts que les Donatistes d'*Ala Miliaria* ensevelissent leur « martyre » Robba, victime des violences des « traditeurs »[102], entendons des catholiques, et

---

92. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, T. V, Paris 1920, p. 44, d'après la *Passio Donati et Advocati*, 8, *P.L.* t. VIII, c. 756A ; cf. W. H. C. FREND, *The Donatist Church*, Oxford 1952, pp. 159-160.

93. Même si on ne peut la localiser avec certitude, comme avait pensé pouvoir le faire le P. DELATTRE, à la basilique de Mcidfa : v. les objections formulées par P. MONCEAUX, « L'épigraphie donatiste », *Revue de Philologie*, 33, 1909, pp. 146-147.

94. V. la bonne étude qu'a donnée de ce mot Fr. CHATILLON, « Locus cui nomen Theopoli est... », *Bulletin de la Soc. d'Etudes des Hautes-Alpes*, 62, 1943, pp. 44-56.

95. MONCEAUX, *Histoire...*, *ibid.*, d'après Optat de Milève, III, 4, p. 83 Ziwsa.

96. *C. Theod.* IX, 17, 6 ; déjà en 290, une loi de Dioclétien et Maximien dans le même sens, insérée en 529 puis en 534 au *C. Just.* III, 44, 12 ; pour la doctrine des jurisconsultes classiques du IIe siècle, v. les textes rassemblés au Pauly-Wissowa, s.v. *Bestattung*, col. 354.

97. DIEHL, *I.L.C.V.* 90 (*C.I.L.* VI, 32004), avec le fragment retrouvé au cours des récentes *Esplorazioni...*, Rome 1951, pp. 220-222 (*D.A.C.L.* XV, c. 3345, n° 2).

98. DIEHL 1986 (12 Ihm, Ferrua 16), v. 10-11 (il est remarquable que Damase ait hésité et finalement renoncé, à se faire enterrer dans la « crypte papale » du cimetière, extra-urbain, de Calliste).

99. DIEHL 2148 (*I.C.V.R.* I, 319), 2132 adn. (*ibid.*, suppl. 1828).

100. DIEHL 2169 (*C.I.L.* XI, 4968 : église cimétériale des SS. Apôtres).

101. Comme il l'explique dans une lettre à sa sœur Marcellina, *Ep.* 22, 13, *P.L.* 16, c. 1066B (pour la date v. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, pp. 515-516 ; pour la topographie, P. MEZZANOTTE, G. BESCAPÈ, *Milano nell'arte e nella storia, storia edilizia di Milano...*, Milan 1948, pp. 5b-7a, 679a-699b ; cf. *ibid.* pp. 490a-495a pour la Translation de SS. Nazaire et Celse, PAULIN, *Vita Ambr.*, 32-33. Nous n'étendons pas l'enquête à la Gaule : v. à son sujet. (mais la distinction *extra*, ou *intra muros* n'est pas faite), E. SALIN, *La civilisation mérovingienne*, t. II, Paris 1952, pp. 23s., et les textes, pp. 358s. : le premier exemple attesté serait celui de l'ancien empereur AVITUS enterré en 457 aux pieds du martyr saint Julien dans sa basilique de Brioude, — s'il s'agit, comme il semble de l'emplacement de l'église actuelle, au cœur de la cité : GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* II, 10 (11).

102. DIEHL 2052 (St GSELL, *Fouilles de Bénian, Ala Miliaria*, Paris 1899, pp. 25-26, fig. 7), 1, 2-4 : *c(a)ede tradi(torum) uexata meruit dignitate(m) martiri(i)*...

cela à une date aussi tardive que 434, c'est-à-dire à un moment où ce coin perdu de la Maurétanie Césarienne avait été arraché de fait à l'Empire par l'invasion des Vandales et échappait probablement aussi à l'autorité effective de ces derniers[103]. C'est plus tard seulement, entre 434 et 439, que, le rempart abattu et reporté plus loin, le caveau de Robba fut intégré dans les dépendances de la basilique construite alors, sans doute en son honneur[104].

Il faut cependant que, dans certains cas, le vieux tabou ait déjà été parfois transgressé : on ne s'expliquerait pas, sans cela[105], que le législateur se soit senti dans l'obligation de renouveler l'interdiction d'inhumer à l'intérieur des villes, et cela, comme on l'a vu, à plusieurs reprises, en 290, en 381, 438, 529, 534... Mais si à une date, relativement tardive (c'est celle, précisément, qu'il faudrait pouvoir déterminer), le désir, si généralement ressenti[106], d'être inhumé *ad sanctos* dut pousser beaucoup de fidèles à installer leur tombe près des reliques que les basiliques urbaines étaient venues à posséder au même titre que les cimétériales, longtemps l'ensevelissement dans ces églises *intra muros* fut réservé à des cas exceptionnels : sépultures d'empereur (celle de Constantin par exemple dans l'église des SS. Apôtres à Constantinople, 337), de martyr, l'exemple le plus ancien est, toujours à Constantinople, la translation, dans la même église des Apôtres, des reliques présumées de saint Timothée en 356 et l'année suivante de celles de saint André et de saint Luc par les soins de l'empereur Constance II[107].

Tombeau et reliques de saint Augustin

Les funérailles de saint Augustin, à la fin du mois d'août 430, furent-elles un de ces cas exceptionnels ? C'est là encore une question qu'il est plus facile d'énoncer que de résoudre ; elle soulève le problème du culte rendu à la mémoire de saint Augustin, à l'intérieur de celui, plus général, du développement, en marge du culte des martyrs, de la vénération pour

---

103. V. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, pp. 169-170, et la carte (situation en l'an 435) p. 172.

104. Gsell, *Fouilles de Bénian...*, p. 32-48, fig. 9, 10 ; A. Grabar, *Martyrium...*, Paris 1946, t. I, pp. 446-447.

105. Comme l'a bien noté E. Dyggve, art. cité *(Classica et Mediaevalia*, 1952*)*, pp. 149, 153-154...

106. V. à ce sujet A. Ferrua, *Enciclopedia Cattolica*, s.v. « Ad Sanctos » ; la loi de 381 (*C. Theod.* IX, 17, 6) y fait très précisément allusion... *ac ne alicuius fallax et arguta sollertia ab huius se praecepti intentione subducat, atque apostolorum uel martyrum sedem humandis corporibus aestimet esse concessum, ab his quoque ita ut a reliquo ciuitatis, noverint se atque intelligant esse summotos.* La dernière partie de la phrase figure au *C. Just.* 1, 2, 2 : *Nemo apostolorum uel martyrum*, etc...

107. A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, Leipzig, 1908, pp. 106-109 et 112 ; ajouter aux textes cités p. 112 n. 1 : Jérôme, *Chronique* ann. 356-7, p. 240 Helm ,*Fastes* (éd. Mommsen, *Chron. Min.* t. I), pp. 238, 239, 293.

les confesseurs. Que le grand évêque soit mort, comme on dit, « en odeur de sainteté », sans apparaître pour autant comme un de ces thaumaturges, du type de saint Martin de Tours qui soulevaient la piété enthousiaste des foules[108], cela ressort assez du récit de Possidius[109]. Qu'un culte lui ait été rendu dès ce moment est fort possible, encore que le premier document qui en témoigne explicitement[110] ne date que du début du VI^e siècle. Mais nous ne savons rien, rigoureusement rien, des conditions dans lesquelles fut réalisée sa *depositio*.

Le témoignage de Possidius, invoqué par M. Marec (p. 51, n. 2) est malheureusement dépourvu de précisions : *Et nobis coram pro eius commendenda corporis depositione sacrificium Deo oblatum est et sepultus est*[111]. Il est sans doute permis de spéculer sur les conditions, probablement difficiles, de cet ensevelissement dans une ville assiégée (p. 53, n. 1), malgré l'absence de données (Hippone était une ville ouverte ; à quelle distance s'établissait le blocus des Vandales ?) mais il n'est pas possible de rapporter l'historiette selon laquelle le corps de saint Augustin, enseveli dans la chapelle de Saint-Étienne[112], y reposa pendant 56 ans[113] avant d'être emporté en Sardaigne par Fulgence de Ruspe et les autres évêques catholiques exilés par le roi Thrasamund, — d'où le roi lombard Liutprand transféra les reliques à Pavie vers 721-722 —, sans mentionner aussitôt qu'il s'agit là d'un pur roman (ou, si l'on veut, d'une hypothèse gratuite), reposant sur un faux du XVI^e siècle.

Entendons-nous : la seconde translation de Sardaigne à Pavie est certes un fait historique[114] mais nous ne savons rien des garanties qui furent fournies au roi Liutprand sur l'authenticité des reliques acquises par lui. Le récit sus-mentionné n'apparaît que dans une lettre à Charlemagne d'un prétendu évêque de Milan dénommé Pierre Oldrad[115], texte qui n'est

---

108. Je note l'accord substantiel, malgré l'opposition des points de vue, de F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, tr. fr., I, p. 416, et W. H. C. FREND, *The Donatist Church*, p. 229-230.

109. *Vita* 31, 1, p. 188 Pellegrino ; v. les deux miracles rapportés au ch. 29, 4-5, pp. 156-158.

110. Le *Kalendarium Carthaginiense* publié par MABILLON, « IV. kal. Sept. depositio Restituti et Augustini episcopi », *P.L.* 13, c. 1224 A.

111. *Vita*, 31, 5, p. 190 PELLEGRINO.

112. Ou, correction de M. MAREC, p. 51, § 2, dans la basilique de la Paix.

113. Ou 74, correction de BARONIUS, 78 ou mieux 54, avec TILLEMONT. « En Sardaigne » : on précise parfois : à Cagliari, voire dans l'église S. SATURNIN (ainsi : S. RATTU, *La Chiesa di San Saturnino di Cagliari*, Cagliari, 1936, p. 14), mais sans apporter plus de justification. Peut-être quelque lumière pourra venir des fouilles entreprises autour de ce sanctuaire, mais jusqu'ici, à notre connaissance, rien n'en a été publié.

114. Assuré par le témoignage contemporain de BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Chronique*, § 593, p. 321 Mommsen, témoignage formel, s'il reste imprécis quant à la date exacte (on a pu hésiter entre 712 et 725, voire 734 : v. les discussions de STILTING et TILLEMONT, citées *infra*). De BÈDE dépendent les textes ultérieurs : Paul DIACRE, *Hist. Longob.* VI, 48, p. 181 Waitz... V. aussi l'épitaphe du roi LIUTPRAND, v. 19-20 (*ibid.*, p. 187).

115. Les fastes milanais connaissent bien un évêque *Petrus* au VIII^e siècle (il est attesté en 784, 799), mais il n'est pas surnommé *Oldradus* : F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia, la Lombardia, I. Milano*, Firenze 1913, p. 307, n. 4.

pas attesté avant sa publication en 1587[116] : qu'il s'agisse d'une fabrication, d'ailleurs maladroite[117] et non d'une « tradition » d'aucune autorité[118], est une conclusion bien établie, acquise dès les Pagi et 1705[119], confirmée par les Bollandistes d'hier et d'aujourd'hui[120]. Malheureusement des cloisons étanches séparent les spécialistes : archéologues (et théologiens)[121] ignorent paisiblement le travail des hagiographes, la science demeure à l'état de pièces détachées...

Il est donc vain de se demander si, parmi les tombes de notre basilique, l'une ou l'autre avait pu recevoir le corps de saint Augustin (pp. 51, § 2-3 ; 53, § 1-4 ; 226, § 2) ; d'autre part c'est leur examen, seul, qui pourra, — et, on va le voir, qui, heureusement, peut —, nous fournir un indice sur leur chronologie.

Classement chronologique des tombes

M. Marec les répartit en trois groupes, correspondant à ses 3e, 4e et 5e époques. De cette dernière, qui correspondrait à la période byzantine, ou mieux *spätchristliche*[122], il y a peu à retenir, puisque le seul monument qui lui est affecté, l'épitaphe *Margarita fidelis*[123]... est gravée sur une plaque de marbre qui n'a pas été retrouvée en place, mais réemployée

---

116. Par l'Augustin Ag. Fivizani (alias Ag. Molari, ou de Molaria), en appendice à sa *Vita S. Augustini*... (un montage d'extraits des *Confessions* et de Possidius), Roma 1587 : *De translatione corporis B. Augustini, doctoris ecclesiae, ex Sardinia Papiam, Petri Oldradi, Mediolanensis archiepiscopi, ad Carolum Magnum Epistola*, pp. 3-8. Fivizani déclare avoir reçu ce texte d'un bénéficier de S. Pierre appelé précisément *Oldradus* (préf. non paginée) : comme tant d'autres faux de la Renaissance italienne, celui-ci doit avoir eu pour cause la gloriole généalogique ! Texte cité, et malheureusement couvert de son autorité, par C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, ann. 725, art. 1 ; cf. ann. 508, art. 38.

117. V. les difficultés inextricables où s'enferre Tillemont en essayant d'interpréter ce pseudo-document : *Mémoires*..., t. XIII, Paris 1710, art. 353, pp. 944-945 ; note 95, pp. 1047A-1048B ; il conclut sa discussion en rappelant que Mabillon « paraissait même douter si la pièce est véritable... » (ap. *AA. SS. Ord. S. Ben.*, I, Paris 1668, p. 437).

118. Les légendiers du Moyen Age ne savent rien de plus que ce qu'ils avaient, comme nous, appris de Bède : ainsi J. de Voragine, *Legenda aurea*, ch. 124 (119).

119. A. (et Fr.) Pagi, *Critica historico-chronologica in univ. Annales Eccles...*, *Baronii*, T. III, Anvers 1705, p. 201B-202A (ann. 725, art. 1).

120. *AA. SS. Aug.* t. VI, pp. 363B-368A (J. Stilting) ; Dec. *Propyl.*, ad 28 Febr., art. 5 (H. Delehaye).

121. Ce n'est pas sans scandale qu'on lit sous la plume du P. Portalié, dans ce grand article du Vacant-Mangenot qui depuis plus d'un demi-siècle nous sert de *Summa Augustiniana*, un résumé col. 2284, (sans référence à l'appui) de la légende de Fivizanius...

122. Car on ne peut déceler, parmi les monuments de la dernière époque chrétienne s'ils sont ou non postérieurs à l'invasion arabe.

123. Marec, p. 96-98, fig. 13, p. 97 ; je l'avais publiée ap. *Libyca*, I, 1954, p. 219, n° 14, ph. p. 220 : par son formulaire et sa paléographie, elle s'apparente en effet à un lot très homogène d'inscriptions funéraires provenant d'un sanctuaire chrétien de la banlieue S. d'Hippone, aujourd'hui recouvert par les usines Borgeaud, lot dont je rassemblais le dossier dans le mémoire, consacré à la plus curieuse d'entre elles : « Epitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes », *ibid.*, pp. 215-230.

dans une tombe très tardive, située au-dessus du niveau du dallage de la basilique : elle ne peut donc nous servir à documenter l'histoire de celle-ci.

Restent les 3e et 4e époques : M. Marec n'établit pas, entre l'une et l'autre, d'écart chronologique bien précis. La distinction est introduite « plutôt pour la commodité et la clarté de (l')exposé » (p. 83, § 7) ; il y a bien cependant, entre les deux groupes, une différence d'ordre technique : les tombes de la 3e époque « avaient été installées après coup, au prix de mutilations plus ou moins sensibles, dans des pavements de mosaïques d'époque antérieure qui ne les prévoyaient pas », tandis que celles de la 4e sont contemporaines de la dernière campagne de décoration que nous avons caractérisée : leur emplacement a été réservé dans les panneaux de la mosaïque tricolore et ils s'y insèrent sans bouleverser leur décor. Nous ne reprendrons pas ici l'inventaire complet de toutes ces tombes (pp. 51-95) : il nous suffira d'attirer l'attention sur celles dont les inscriptions nous paraissent susceptibles de fournir des éléments d'induction intéressants ; elles appartiennent essentiellement à la 3e époque :

1. Il s'agit d'abord d'une tombe en mosaïque, formant un panneau rectangulaire aux trois quarts conservé, qui mesurait 2,60 m de haut sur 1,80 de large (pp. 59-60 ; ph. p. 57a) ; son décor, géométrique, s'interrompt à la partie supérieure pour faire place à une épitaphe, inscrite dans un carré :

Guilia / runa, pres / sbiterissa /, quiebit in pa / ce ; vixxi(t) an(nos) (quinquaginta).

Filets entre les lignes. L. 1, une croisette à branches égales. Indices d'une graphie tardive, ou négligée : G. plutôt oncial, I, irrégulier (arrondi l. 1, branche inférieure oblique et allongée l. 5) ; l. 3 le premier S à l'envers ; l. 4, Q à panse atrophiée. L. 4, *quiebit* vulgarisme fréquent pour *quieuit*. L. 5, *uixxi(t)* : si l'omission du *-t* est un lapsus, la gémination *-xx-* veut peut-être noter la prononciation : on a relevé ailleurs des formes comme *uixxi*, *uicxi*, *uicxe*, *uisse*... (cf. DIEHL, *I.L.C.V.*, t. III, p. 610A s. vv.).

Le titre de « presbiterissa »

A notre connaissance, ce mot n'a été signalé jusqu'ici qu'en un seul texte[124], *l'Ordo Romanus XXXVI* Andrieu[125], composé à S. Gall vers la fin du IXe siècle mais qui utilise des sources d'origine romaine perdues pour nous : il s'agit du cortège pontifical, quittant la basilique de Saint-Pierre, une fois achevées les cérémonies d'ordination, *missa rite completa*

---

124. La référence fournie par le *Dictionnaire* d'A. BLAISE, s.v., est illusoire : *P.L.* 67, 121c (note de C. JUSTEL) contient simplement le mot grec *πρεσβύτιδας* du c. 20 du Ps. Concile de Laodicée.

125. Mentionné par M. MAREC, p. 60, mais il faut le citer d'après l'édition critique de M. ANDRIEU, *Les « Ordines Romani » du haut Moyen Age*, t. IV *(Spicil. Sacr. Lovan.*, 28*)*. Louvain 1956, p. 200, § 27, qui en a rétabli la véritable teneur.

(§ 24, p. 199) ; le Pape est acclamé par le peuple qui l'entoure : *precedens et subsequens populus canit ei laudem* (§ 26) ; on lit ensuite :

Similiter etiam feminae diaconissis et presbiterissis quae eodem die benedicuntur...

Les deux sexes, séparés dans la basilique, devaient le rester à la sortie : les femmes saluent de leur chant les nouvelles diaconesses et « prêtresses » qui viennent d'être bénies au cours de la cérémonie précédente[126].

Presbiterissa doit être considéré comme un doublet du terme, un peu moins rare *presbytera* (on rencontre aussi une autre variante : *presbiteria*[127]) : l'étude très précise que lui a consacrée le regretté Mgr Andrieu[128] permet de suppléer aux incertitudes des Dictionnaires (Souter, Blaise...) : nous avons affaire ici à la femme d'un prêtre : « selon l'ancienne discipline romaine, les prêtres et les diacres qui avaient antérieurement contracté mariage devaient, à partir du jour de leur ordination, vivre dans la continence. Mais ils n'étaient pas tenus de se séparer de leurs épouses » : cette discipline est bien attestée, pour Rome, par des documents échelonnés de 385-386 à 721[129], pour la Gaule par plusieurs conciles du VI^e^ siècle[130] : il n'est pas surprenant d'en trouver ici un exemple africain[131].

Onomastique germanique

Je m'étais d'abord demandé s'il ne fallait pas reconnaître, sous une forme abâtardie, les *duo nomina* romains d'une *Iulia Ru(fi)na*. Mais le gentilice *Iulius, Iulia*, très répandu en Afrique, n'y apparaît jamais sous une forme vulgaire, même sur les documents tardifs[132] ; *Guilia* au demeurant serait une erreur du lapicide pour *Giulia ; Runa* pour *Rufina* suppo-

---

126. L'interprétation, proposée par ANDRIEU, *op. laud.*, p. 114, paraît s'imposer. L'emploi que fait de *presbytera* Ferrand de Carthage, *Breuiatio canonum*, 221, *P.L.* 67, 960 C, est tout-à-fait isolé : il lui sert à transcrire le grec πρεσβῦτις dans le canon cité de Laodicée... : *Mulieres quae apud Graecos presbyterae appellantur (apud nos autem uiduae seniores, univirae et matriculae).*

127. Concile de Tours (567), c. 20 (19), p. 128 Maassen. Cf. de même, ou plutôt inversement, alternance *diaconissa/diacona*.

128. *Op. cit.*, pp. 140-147.

129. Lettres des papes Sirice (*Ep.* 1, 7 (10), 5, 3, *P.L.* 13, 1139A, 1160A), INNOCENT I. (*Ep.* 2, 9 (12), 6, 1 (2), *P.L.* 20, 475C, 497A), saint LÉON (*Ep.* 14, 4, 167, 3, *P.L.* 54, 672C, 1204A) ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial*, IV, 11, *P.L.* 77, 336, etc... Concile romain de 721, sous GRÉGOIRE II, MANSI XII, 263.

130. Conciles d'Orléans (541), c. 17, de Tours (567), c. 20 (19), d'Auxerre (v. 573-603), c. 21, de Mâcon (583), c. 11, pp. 91, 128, 181, 158, Maassen.

131. L'*Ep.* 5 de Sirice, citée ci-dessus, communiquait aux évêques d'Afrique les règles disciplinaires formulées par le synode romain de 386. Signalons qu'on a retrouvé en Calabre l'épitaphe d'une autre « épouse de prêtre », *presbitera :* DIEHL 1192 (*C.I.L.* X, 8079). L'*Ordo XXXVI* est seul à nous parler de la bénédiction que recevaient les *presbyterissae* ; une lettre de GRÉGOIRE LE GRAND suggère qu'elles portaient de son temps un costume spécial, distinct du costume monastique : *Ep.* IX, 197, T. II, p. 185-186 Ewald-Hartmann.

132. Ainsi sur les *Tablettes Albertini*, éd. Courtois-Leschi-Perrat-Saumagne, Paris 1952, Index, p. 316 AB.

serait d'autre part un déplacement d'accent, difficile à admettre[133]. Aussi me paraît-il beaucoup plus vraisemblable de lire en un seul mot[134] *Guibiaruna* et d'y voir un nom d'origine germanique : le *gu-* est la transcription latine normale du *w-* germanique initial[135]. Le premier terme *Wilia-* (qui se rattache à une racine signifiant « volonté ») est bien attesté par des noms du groupe ostique : *Wilia, Viliaric, Viliarit, Wiliarus*[136] ; le second *-runa* rappelle ces noms de femmes de la légende germanique, comme *Gudrun*, la finale en *-a* n'ayant rien de surprenant, surtout dans un milieu latinisé[137].

2. On connaît déjà une seconde épitaphe de caractère incontestablement germanique[138] : c'est, avec la *Margarita fidelis* mentionnée plus haut la seule qui se présente gravée sur une plaque de marbre et non en mosaïque. Large de 66 cm, haute de 49, cette plaque est entièrement couverte par le texte suivant (pp. 62, 65 ; fig. p. 58 ; fig. 8, p. 64 ; ph. p. 67*b*) :

Die (tertia) Idus Septe/mbres recessit E /rmengon Suaba, / bone memorie in p/ace, ann(orum triginta quinque), / coniu<g>es Ingomaris.

Capitale assez régulière ; barre intérieure de l'A brisée, G oncial. Seul vulgarisme : l. 4, *bone memorie* pour *-ae*. L. 5, COURTOIS *(loc. cit.)*, lisait : *anno (tricesimo quinto, scil. a Carthagine capta)* ce qui lui permettait de dater avec précision notre épitaphe du 11 septembre 474 ; mais avec MAREC (p. 63, § 2) je m'étonne que l'indication de l'année soit séparée de celle du jour et du mois ; il est plus normal de voir là l'âge de la défunte ; mais plutôt qu'*ann(os) (triginta) u(ixit)* (MAREC, p. 62), je préfère comprendre *annorum xxxv* : pour cet emploi d'*annorum tot*, v. les nombreux ex. rassemblés ap. DIEHL, t. III, p. 485, § B. A la l. 6, *coniuues* est un lapsus, par dittographie, pour *coniuges* ; cette l. 6 gravée en caractères plus petits, peut avoir été ajoutée après coup : la tombe, primitivement prévue pour Ermengon aurait été rouverte pour recevoir la dépouille de son mari (en fait on y a trouvé des ossements mélangés qui se

133. On trouve cependant la forme *Rufna* : DIEHL 4132 (Silvagni 2645).

134. Comme le suggère également N. DUVAL, dans son compte rendu, bref mais dense, du livre de M. MAREC, ap. *Cahiers de Tunisie*, 21-22 (1958, paru 1959), pp. 183-184. Je dois à l'amitié de l'auteur d'avoir eu, d'autre part, communication de l'article plus développé qu'il consacre à la même recension dans *Karthago* IX (1958, à paraître en 1960).

135. E. GAMILLSCHEG, *Romania Germanica* (dans H. PAUL, *Grundriss der germanischen Philologie*, 11), Berlin-Leipzig, 1934-36, t. I, pp. 269-272 (§ 2., 147, pour le francique), t. II, p. 50 (§ 3, 72, pour l'ostrogothique) et p. 216 (§ 4, 108, pour le lombard). Je ne me serais pas aventuré sur le terrain, semé d'embûches et nouveau pour moi, de l'onomastique germanique si je n'avais pu compter sur l'obligeante érudition de mon collègue, M.-J. FOURQUET, professeur de Philologie des Langues germaniques à la Sorbonne : qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance.

136. M. SCHOENFELD, *Wörterbuch der altgermanischen Personen , und Völkernamen* (W. STREITBERG, *Germanische Bibliothek*, I, IV, 2), Heidelberg 1911, p. 265, s.vv.

137. *Runa* est aussi attesté comme nom féminin, dans deux inscriptions rhénanes (SCHÖNFELD, *ibid.*, p. 197) : *C.I.L.* XIII, 7077 (Mayence, *Attilia Runa*), 7604 (Wiesbaden, inscr. chrétienne, mutilée, mais la restitution est sûre : *Runa*) ; on pourrait donc aussi bien lire en deux mots *Guilia Runa*, mais *Wilia* étant un nom d'homme, il paraît plus sûr de voir ici un nom composé.

138. M. MAREC en donnait déjà une photographie dans la 1re éd., de sa brochure : *Hippone la Royale...*, Alger, 1950, p. 24, d'où : *Ann. épigr.* 1951, n° 267 ; elle figure dans le recueil de C. COURTOIS, « Inscriptions relatives à l'Afrique vandale », n° 70, ap. *Les Vandales et l'Afrique*, p. 375 ; h.-t. pl. V ; cf. pp. 38, n. 7 ; 179, n. 1 ; 218 ; 220, n.

sont révélés appartenir à deux squelettes, l'un de grande, l'autre de petite taille : p. 63, n. 5), d'où ce *coniuges* au pluriel. Mais l'expression *coniuges Ingomaris*, au sens du français « le ménage Ingomar » serait un tour inusité en latin. Il est plus simple de considérer *coniuges* comme un nominatif sing. construit artificiellement sur le radical des cas obliques ; cela non plus ne s'est pas rencontré, mais le mot *coniux*, qui accumulait les pièges phonétiques en a vu bien d'autres : v. les formes rassemblées par DIEHL, t. III, p. 501 ; § 3 : *com-*, *gon-*, *ko-*, *quo- cu-* pour *con-*, *-gi-*, *-ci-*, *-z-*, *-ii-* pour *-i-*, etc...

Ermengon est qualifiée de *Suaba*, « la Suève » : la chose ne peut surprendre quand on se souvient que les Suèves, associés aux Vandales dès leur habitat en Germanie, les avaient accompagnés dans leur migration, à travers la Gaule, puis l'Espagne, des années 406-409 et étaient restés en bonnes relations avec eux, après s'être fixés dans ce dernier pays[139]. Cet ethnique se rencontre sous la forme d'un diminutif *Suabila* sur une autre inscription chrétienne d'Hippone[140]. Il est remarquable d'autre part que le seul autre exemple, à notre connaissance[141] du nom d'*Ermengon* se lise sur une épitaphe, datée du 1er mai 624, trouvée dans le coin N.-O. de la Galice, qui fut le réduit du pays proprement suève dans la péninsule ibérique[142]. L'origine germanique du nom ne fait pas de doute : le premier terme *Ermen- / Irmin-* est bien connu (qu'on songe au fameux Arminius)[143] ; pour le second, M. J. Fourquet ne voit d'autre hypothèse étymologique à nous suggérer que de le rattacher au germ. **gauja*, allemand *Gau*. Pas de difficulté non plus pour expliquer le nom de son époux *Ingomar*, lui aussi un nom composé : *Inguo* ou *Ingo* est le nom d'un héros ancêtre de plusieurs peuples germaniques[144] ; *-mar* sert d'élément final à un grand nombre de noms d'hommes[145].

Intéressantes en elles-mêmes ces deux inscriptions ont l'inconvénient de ne pas se rattacher à l'ensemble du décor mosaïqué de la basilique : celle de la *presbiterissa* a été trouvée dans la 8e travée de la nef centrale, dans l'espace demeuré libre entre les panneaux D (1re époque) et G (2e ép.)[146]. La dalle d'*Ermengon* et la tombe à deux cadavres qu'elle

---

139. C. COURTOIS, Les Vandales et l'Afrique pass., (cf. p. 438 A s.v.), et notamment pp. 22-24, 37, 38, 51-58, 237, 248, n. 3 (ambassade vandale auprès du roi des Suèves en 458 : Hydace, *Chron.* 192, p. 31 Mommsen).

140. Musée d'Hippone, inédite (découverte en février 1959, à l'W. du *macellum*) : ...*Suabila uixit an/nos i... ...m(enses ?)...* A dr. de la 1. 1, une croix à branches égales.

141. Le nom ne figure pas dans les recueils cités de SCHÖNFELD et GAMILLSCHEG.

142. J. VIVES, *Inscripciones crist. de la Esp. Romana y Visigoda*, Barcelone 1942, nº 188, p. 57 : *hic requi/[e]scit corpus/ Ermengon[is]. [T]ransiuit cal(endas) Mai(as), era dclxii. Quicumq(ue) /hoc [sepulcrum uiolauerit]*... Le parallèle avec l'inscription d'Hippone me fait compléter *Hermengon[is]* au lieu de *—ti*.

143. SCHÖNFELD, *Wörterbuch...*, s.vv. Arminius, Ermanaricus sq.

144. Id., s.v. Inguo.

145. Id., Index, p. 304 et pp. 43, s.v. Bellomarius, 141, s.v. Chnodomarius.

146. D'après les souvenirs de M.-J. STAWSKI, que M. MAREC a bien voulu consulter pour moi, le rectangle de la tombe de *Guiliaruna* n'était rigoureusement parallèle ni à celui de D ni à celui de G. L'emplacement actuel de ces mosaïques, déposées et reposées, peut ne plus correspondre exactement à celui de la découverte.

recouvre en partie (fig. p. 58) se trouvent dans le collatéral de droite où elles ont succédé à une tombe préexistante qui avait sectionné et fait disparaître à cet endroit la partie correspondante du panneau A, et dont la couverture, peut-être elle-même en mosaïque[147] a été remplacée par le dispositif actuel, assez grossier. Beaucoup plus significatif apparaît un troisième groupe de textes :

3. Le panneau H, établi à la 2e époque dans le bas-côté gauche, a été profondément modifié par l'insertion, à la 3e, d'une série de huit tombes recouvertes chacune d'un panneau rectangulaire de mosaïque (fig. p. 68). Qu'il s'agisse d'une modification postérieure, et probablement relativement tardive, c'est ce qu'atteste le fait que ces tombes viennent interrompre l'harmonieux et complexe assemblage de motifs décoratifs qui devaient couvrir primitivement tout le grand panneau H de leur combinaison « baroque ». L'effort même que les mosaïstes des tombes de cette 3e période ont dépensé pour limiter les dégâts et raccorder de leur mieux leur rectangle aux motifs interrompus de la mosaïque pré-existante fait éclater la différence de style : leur faire est beaucoup plus gauche, leurs cubes plus gros, leur palette déjà réduite au tricolore (ph. p. 69abc, 77ab, 78 ac).

Ces mosaïques funéraires, plus ou moins bien conservées, apparaissent d'un type uniforme, dont on a retrouvé l'équivalent (souvent à vrai dire beaucoup plus richement décoré) dans d'autres tombes pareillement insérées dans le pavement d'autres églises d'Afrique, — et notamment à Tabarka, Carthage, Sfax, Sousse et dans la région du cap Bon[148] : un rectangle mesurant 1,90 à 2,20 m de long sur 80-90 cm de large ; il est occupé ici par des ornements géométriques assez simples ; le tiers supérieur est rempli par un cartouche circulaire qui contient, interlinéée, l'épitaphe. Celle-ci est conservée sur quatre de nos huit tombes :

L'une est banale (p. 71, nº 3 ; ph. p. 69c) :

Anas/tasia f[i]/del[i]s in / [pac]e.

L. 1, une croix latine, pattée, entre AN. et AS. A à barre transversale brisée, L à la barre inférieure oblique. Le nom d'*Anastasia* est assez répandu : DIEHL, t. III, p. 10 s.v. ; nº 2073 adn. (*C.I.L.* VIII, 17382 : *memoria* de sainte Anastasie à Thabraca). La formule *fidelis in pace* a connu une longue popularité en Afrique : DIEHL, t. III, p. 354 B ; les exemples datés vont de 360 (DIEHL 361) à 563 (N. DUVAL, *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.*, 1956, p. 283) ; pour d'autres cas tardifs, non datés, v. les épitaphes vandales publiées par S. LANCEL, *Libyca*, IV, 1956, p. 327-328, et ma note *ibid*, I, 1953, p. 226, n. 31.

147. S. LANCEL a publié la tombe d'une famille vandale de Théveste dont le double état nous offre pareillement une épitaphe sur dalle insérée (après coup, me semble-t-il) dans une épitaphe en mosaïque : *Libyca*, IV, 1956, pp. 327-331.

148. N. DUVAL a bien voulu dresser pour nous la liste suivante : P. GAUCKLER, *Inventaire des Mosaïques de la Gaule et de l'Afrique, Tunisie*, Paris 1910, nº 453, 522, 829, 782, 783, 784, 915, 954, 1034, 1036, 1046 ; A. MERLIN, *Id. Supplément*, Paris 1915, nº 1049g, 1049p ; F. DE PACHTERE, *Id., Algérie*, 94, 248, 249, 451. V. aussi P. CINTAS, N. DUVAL, « L'église du prêtre Félix (région de Kelibia) », dans *Karthago*, IX (1958, à paraître en 1960) : je remercie les auteurs de m'avoir permis d'en lire le manuscrit.

La seconde présente un nom à l'orthographe curieuse (p. 73, n° 5 ; ph. p. 77a) :

P(res)b(yter) / Egyp/tziuius / [in pa]c[e / fide]lis.

Pas de filet entre les l. 1 et 2. L. 3, la graphie *-tzu-* cherche à noter le son sibilant qui s'est développé de bonne heure, dans le latin parlé, entre les deux éléments du groupe *-ty-* (dès le IIe siècle semble-t-il : Bourciez, *Phonétique française*, pp. 197-198 ; cf. L. Leschi, *Tablettes Albertini*, p. 70, § M) ; mais que l'on ait songé à noter cette prononciation « vulgaire » est un indice de date tardive. Je restitue la l. 4 malgré les hésitations de M. Marec : l'interversion *in pace fidelis* n'est pas sans exemples en Afrique (Diehl, t. III, p. 354, B2, dix cas).

Les deux autres nous ramènent dans l'orbite germanique ; c'est d'abord, particulièrement bien conservée (p. 74, n° 7 ; ph. p. 78b), l'épitaphe de :

Valilu / fidelis in / pace (palme) / (croix pattée entre A et ω).

L. 2, D quasi triangulaire ; l, 3, A à la barre intérieure brisée.

Le rapprochement s'impose avec le nom du *magister militum* goth *Valila* qui, en 471, dédiait à Rome l'abside de l'église Saint-André sur l'Esquilin (adaptation au culte chrétien de la basilique civile de Iunius Bassus) :

Haec tibi mens Valilae deuouit praedia, Christe[149]...

Nom germanique d'un type bien connu, qui ne retient que le premier élément d'un nom à deux racines comme *Vala-mer/mir*[150]. La terminaison en *-u*, vulgarisme pour *-us*[151], me paraît une adaptation latine de ce nom dont la finale en *-a* pouvait surprendre dans un masculin.

Enfin, malheureusement mutilée (p. 71, n° 2 ; ph. p. 69b) :

(croisette pattée) / *Dagili/[us*, ou *a, f]ide/[lis in pace]*.

D presque triangulaire, A à barre brisée, G oncial, L en forme de lambda minuscule. La restitution ne peut choisir entre masculin et féminin.

Ici encore, un nom germanique, hypocoristique d'un composé du type *Dagawulf* ou *Dagalaifus*[152] ; il est remarquable qu'il apparaisse, en Afrique, à l'époque vandale : dans son histoire de la persécution arienne, Victor de Vita met en scène la femme d'un *cellarita* du roi Genséric qui, catholique quoique appartenant au milieu de la cour vandale, fut soumise à la flagellation et finalement exilée en 484 :

Tunc igitur et quaedam uxor cuiusdam cellaritae regis, nomine Dagila, quae temporibus Geiserici multotiens iam confessor extiterat, matrona nobilis et delicata, flagellis et fustibus omnino debilitata, exilio arido et inuio relegatur[153]...

---

149. Diehl 1785 (*I.C.V.R.* II, p. 436, n° 115), v. 1 ; cf. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum* christianarum Romae, I, Vatican 1937, p. 65.

150. Schönfeld, *Wörterbuch...*, pp. 250-252, s. vv. Valamer sq.

151. L. Leschi, *Tablettes Albertini*, p. 69, § J : « Débile dès le latin archaïque, l's final est souvent omis dans les textes vulgaires... »

152. Schönfeld, pp. 68-70, s. vv. Pour des traces possibles dans la toponymie, Gamillscheg, *Germania Romana*, t. II, p. 11 (§ 3, 50) ; t. III, p. 179, (§ 7, 87).

153. Victor de Vita, *Historia...*, III, 33, p. 88, Petschenig ; cf. C. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre, étude critique*, Alger, 1954, p. 55, n. 249.

Ici aussi on hésite entre masculin et féminin : C. Courtois se demande si *Dagila* est le nom du cellerier ou de la matrone : la construction de la phrase et le fait qu'il serait plus normal que Victor rapporte le nom glorieux de la femme, me feraient pencher pour le féminin ; mais la tradition manuscrite, incertaine, montre qu'on a hésité entre les deux genres : à la forme la mieux attestée, *Dagila*, s'oppose le *Dagilu* (sic !) du ms *W* (un de nos meilleurs témoins : XI^e s.) appuyé par la leçon *Dagilium* commune aux ms *PbR*.

Les charbons rituels

M. Marec a scrupuleusement passé au crible le contenu des tombes qui, ce n'est pas le cas de toutes, ont été découvertes intactes. Il écrit à propos de celle de la *presbiterissa* (p. 60, § 5) :

Hermétiquement close, ne contenant que fort peu de terre à l'intérieur, cette tombe n'avait certainement pas été violée. Et cependant on n'y a trouvé que quelques débris d'ossements trop infimes pour pouvoir être identifiés et quantité de petits morceaux de bois réduits à l'état de charbon, permettant de supposer l'existence d'un cercueil.

Et plus loin, à propos cette fois de la tombe de *Dagili(us/a)*, dont le caveau aux dalles parfaitement cimentées à lui aussi été retrouvé intact (p. 71, § 4) :

Traces noires, multiples, semblables à des traces de charbon de bois, pouvant provenir de la décomposition d'un cercueil.

Dans les deux cas, ces traces me paraissent bien insignifiantes pour qu'on puisse penser à un cercueil : celui-ci aurait certainement laissé plus de restes, comme on le voit dans le cas de la tombe d'*Ermengon* (p. 63, § 5) :

Un minutieux criblage de la terre qui recouvrait le fond de la cuve a permis de recueillir seize dents, en bon état, un certain nombre de fragments de bois, certains avec chevilles et même, sur l'un, un petit clou en bronze encore adhérent, vestiges indéniables d'un cercueil.

Il faut plutôt penser à des charbons rituels, usage spécifiquement germanique qui a été bien étudié par M. Ed. Salin : dans un très grand nombre de sépultures mérovingiennes on a trouvé de la sorte des fragments de charbon de bois, épars, mêlés aux déblais en plus ou moins grande quantité, parfois en quantité infime. La signification du rite demeure obscure (ces charbons proviennent-ils d'un feu allumé en l'honneur du défunt, ou de son foyer domestique ?), mais son origine germanique ne peut faire de doute : absent des coutumes gallo-romaines à l'époque antérieure aux invasions, il se répand à partir de celles-ci au cours du V^e siècle[154].

154. Ed. Salin, *La civilisation mérovingienne...*, t. II, Paris 1952, pp. 202-212 et spécialement 206, 209.

La tendance générale, jusqu'ici, a été de retarder jusqu'au VI^e siècle la diffusion, sinon l'apparition de l'inhumation à l'intérieur des églises urbaines[155] : aussi mon premier mouvement avait-il été de situer nos tombes de la 3^e époque à l'intérieur de la période byzantine[156] ; mais l'importance, qu'on vient de constater, des caractères d'origine germanique qu'elles présentent nous suggère de réviser ce jugement et de remonter ces documents jusqu'à la période vandale (431-533), il faut préciser même à la première génération, voire aux toutes premières années de l'occupation barbare : l'usage d'un rite comme celui des charbons s'explique mieux quand les Vandales, qui furent prompts à se romaniser sous le ciel clément de l'Afrique[157], étaient encore proches de leurs origines nordiques[158]. La présence d'autre part d'éléments spécifiquement vandales *(Dagilius/-ia)* ou suève *(Ermengon)* nous empêche de remonter plus haut et de penser, par exemple, aux mercenaires goths que nous voyons débarquer en Afrique en 427 sous le commandement du comte Sigisvult[159] et qu'accompagnait, en qualité peut-on dire d' « aumônier militaire », le célèbre évêque arien Maximin.

IV. — PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION HISTORIQUE

C'est autour de ce point, qui nous paraît ainsi solidement fixé : la 3^e époque de notre basilique se place dans les années suivant 431, que nous pouvons désormais formuler utilement les divers problèmes d'ordre proprement historique qui se posent à propos de notre basilique. Soit avant, soit après la date-pivot de juillet-août 431[160].

Pour commencer, il en est un qu'il ne faut pas écarter trop vite (Marec, p. 225, § 5) : les Vandales n'auraient-ils pas confisqué cette église au profit

---

155. V. par exemple J. Kollwitz, ap. Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v. Coemeterium, col. 234, qui se réfère à la tombe de la basilique du forum de Lepcis Magna (en dernier lieu ap. J.-B. Ward Perkins, *Archaeologia*, 95, 1953, p. 24-25, fig. 9 ; pour le texte : *Inscr. of Roman Tripolitania*, n° 834) ; P.-A. Février, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1958, p. 304 ; le même auteur, p. 303, n'avance qu'avec prudence la date du V^e siècle pour l'épitaphe de Quiriacus à Ostie.

156. Ap. *Libyca*, I, 1953, p. 226, n. 31.

157. V. les pages consacrées à « la paix vandale » par Ch. Saumagne, *Revue Tunisienne*, 1930, pp. 167-184, et Chr. Courtois, *les Vandales et l'Afrique*, pp. 310-324 ; il faut aussi invoquer le témoignage, si révélateur, des poètes de l'*Anthologia Latina*.

158. Sans doute l'usage des charbons rituels s'est perpétué jusqu'au XII^e siècle (au témoignage du liturgiste Jean Beleth, *Rationale*, *P.L.* 202, c. 163-164), sinon, dans le folklore jusqu'à nos jours (Salin, *Civilisation mérovingienne*, t. II, p. 210), — mais c'est en Europe, en pays germanique ou ayant longuement et profondément subi l'influence germaine.

159. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, éd. J.-R. Palanque, Paris 1959, p. 319 (475, et les notes.

160. C'est la date de la prise d'Hippone que C. Courtois (*Les Vandales et l'Afrique*, p. 163, n. 5 ; cf. n. 4 et p. 162, n. 4) a légitimement déduite du témoignage de Possidius, *V. Aug.*, 28, 12, p. 154. Pellegrino, 29, 3, p. 156. V. aussi J.-R. Palanque, ap. E. Stein, *Histoire...*, t. I) p. 577, nc. 24.

de l'arianisme ? Certes la présence, ici, de noms germaniques ne suffit pas à l'assurer, mais le problème se pose dans le cadre plus général de toute une politique religieuse. On sait quelle était la sincérité, la violence de l'attachement des Vandales pour leur foi arienne : après la prise de Carthage, ils exilent l'évêque catholique Quoduultdeus et s'emparent, avec la cathédrale, de toutes les églises urbaines et de plusieurs situées *foris muro* dont deux basiliques consacrées à saint Cyprien[161]. Mais Genséric n'enlèvera Carthage que le 19 octobre 439[162] : pendant plus de huit ans, c'est Hippone qui servira pratiquement de capitale au royaume vandale[163]. Peut-on croire que ce roi n'a pas agi dans sa capitale provisoire comme il devait faire plus tard dans l'autre ?

Il y a donc quelque probabilité à ce que notre basilique ait été occupée par les Ariens entre 431 et 495 (c'est le 10 août 495 que les catholiques de Carthage reprennent possession de leurs églises, dans le cadre de la politique d'apaisement de Gunthamund[164]). Mais on ne peut transformer cette probabilité en certitude : il résulte des belles recherches poursuivies par M. Michel Meslin sur l'arianisme en Occident que le christianisme de ces Germains, héritiers de Wulfilas et, peut-être plus encore, de l'enseignement des ariens latins de l'Illyricum, était trop proche de l'orthodoxie pour qu'il soit facile de discerner, sur d'aussi faibles indices que ceux dont nous disposons, si une église a été, ou non, affectée au service liturgique de ces ariens mitigés.

Par contre, si nous continuons à descendre le fil du temps, il n'y a pas de difficulté à dater notre 4e époque soit de l'extrême fin de la période vandale (495-533), soit, plus vraisemblablement, de la période byzantine (533-698) et de la renaissance, toute relative, qui l'a marquée : on comprend qu'il ait alors paru nécessaire de reprendre et de compléter le décor, demeuré si incohérent, du pavement de la basilique redevenue définitivement catholique.

Les tombes attribuables à cette 4e époque ne présentent pas de témoignage chronologique formel, mais tous les indices qu'on peut y relever sont en faveur d'une telle datation tardive :

a) l'une des épitaphes circulaires insérées dans le panneau I, à l'extrémité S.-E. du collatéral de gauche (p. 85, n° 1 et fig. 11) :

Qui/nta / fideli/s in p(a)c(e).

abrège le dernier mot en PC surmonté d'une barre horizontale : type de

---

161. Victore de Vita, I, 15-16, p. 8. Petschenig : Courtois, *op. cit.*, p. 284, à son habitude, cherche à minimiser l'étendue de ces mesures de dépossession, mais il ne conteste pas les faits,

162. Suivons toujours Courtois, *ibid.*, p. 171, n. 4.

163. On peut en particulier parler vraiment de « capitale » depuis la signature du traité d'Hippone, le 11 février 435, par lequel l'Empire reconnaissait aux Vandales la possession de la Numidie (Courtois, p. 169, n. 7 ; v. p. 170 d. n. 6-7).

164. Courtois, p. 300, n. 9.

sigle récent dont les exemples datés se situent tous dans le VI^e siècle[165].

b) les deux autres inscriptions où nous pouvons lire le nom du défunt le fournissent sous une forme étrange, qui paraît s'expliquer par des « vulgarismes ». L'une appartient au même groupe que la précédente (p. 86, n° 2, même fig. 11) :

Us /clu fi /(e)lis / (in pac)e.

Si le mot est latin, *Usclu* doit noter la prononciation d'un *Osc(u)lu(m)* : la confusion de l'O et de l'U est fréquente, depuis que l'U bref et l'O long ont pris tous deux le timbre de l'O fermé[166].

La seconde, elle aussi inscrite dans un cartouche circulaire, se trouve dans le collatéral de droite (p. 90, n° 2 ; *fig.* 12, p. 89) :

Izza /ca. fi /de[lis...]

L. 2, après CA « quelques cubes horizontaux où l'on pourrait voir à la rigueur la barre transversale » d'un E, me semble-t-il, plutôt que d'un T : p. 93, § 1.

Sous la même réserve, on peut voir dans ce nom la déformation du biblique *Isaac* : un verre doré de Rome nous a déjà offert la forme IZAC[167].

c) dans le même collatéral droit, à proximité de la précédente, se trouve une tombe anépigraphe (p. 90, n° 1, même fig. 12 ; ph. p. 91a), simplement ornée de combinaisons de peltes avec, au sommet, dans un carré, une croix monogrammatique, grecque, pattée, « dont le P grec esquisse imperceptiblement le commencement d'évolution vers le R latin », et aux branches de laquelle sont suspendues, comme par deux anneaux les lettres apocalyptiques A et ω : ce type, en Afrique[168] comme ailleurs[169] appartient le plus souvent au VI^e siècle, plus ou moins avancé.

Enfin les misérables réparations de simple béton qui, en plusieurs endroits sont venues pallier l'usure des anciennes mosaïques sans plus oser les remplacer (p. 38, § 5...), peuvent être plus tardives encore et nous reporter aux « siècles obscurs du Maghreb », à cette époque mal connue où vivotait, avant de disparaître, la chrétienté africaine, désormais réduite à une minorité devant les progrès de l'Islam.

Mais il sera plus intéressant encore de chercher à remonter en deçà de la charnière de 431 : à cette date, notre basilique, construite et, en partie redécorée, pendant la 2^e époque, existait déjà, et sans doute depuis longtemps[170], vu le fossé qui sépare, tant du point de vue artistique que

---

165. Ils proviennent il est vrai de Rome et d'Italie : DIEHL 736a (ann. 505), 3155 (522). 4430 (551), 1005 (570)...

166. Pour nous limiter à l'Afrique, v. L. LESCHI, *Tablettes Albertini*, p. 65. ad. O.

167. DIEHL 873 adn. a.

168. DIEHL 797 (*C.I.L.* VIII, 4799 : v. 540), 27 (*ibid.*, 1434 : v. 565-574).

169. DIEHL 1064 (épitaphe de l'évêque BOÈCE DE CARPENTRAS, datée de 589 ou 604).

170. Depuis 60-70 ans, 80-90 peut-être, suivant qu'on adopte l'une ou l'autre des décennies entre lesquelles, on l'a vu, J. LASSUS hésite pour la date des panneaux de mosaïque F.G.H.J. (ap. MAREC, Préface, p. 7, § 2).

technique les mosaïques « baroques », à la palette si riche, de la 2e époque, des réalisations beaucoup plus humbles (mosaïques « tricolores ») des 3e et 4e. Nous pouvons donc poser avec assurance que *la basilique à trois nefs a été en usage pendant la durée de l'épiscopat de saint Augustin* : c'est là un résultat d'importance qui vient récompenser l'enquête patiente et minutieuse imposée jusqu'ici à nos lecteurs. Pouvons-nous préciser davantage ?

L'archéologie est l'explication des monuments par les textes et des textes par les monuments : c'est ici qu'il y a lieu de verser au débat l'ensemble des renseignements concernant la topographie chrétienne d'Hippone que peuvent fournir les œuvres de saint Augustin : allusions faites dans sa correspondance ou ses sermons, précisions sur le lieu (et la date) de certains de ceux-ci que la tradition manuscrite a conservé dans leurs titres, *Vita* de Possidius, documents conciliaires... Le travail, heureusement, a été fait, et de main de maître, dans les pages de cette même *Revue* par Mgr O. Perler[171] : il a rassemblé, classé, analysé les pièces du dossier documentaire avec une largeur d'information, une précision et une exigence critiques d'autant plus méritoires que les textes dont il s'agit sont beaucoup trop occasionnels pour ne pas demeurer bien vagues et par suite, trop souvent, ambigus[172].

Avant de confronter le résultat de cette discussion des textes à celui de notre analyse des monuments, il reste un dernier scrupule, ou avertissement, à formuler : la méthode historique emprunte à la cartésienne l'une des plus impérieuses de ses règles, celle des dénombrements entiers. A l'ensemble des textes d'origine, ou d'époque augustinienne, c'est l'ensemble des ruines d'Hippone qu'il faudrait pouvoir comparer : or, comme on l'a vu, les fouilles n'ont encore dégagé qu'environ dix hectares sur les soixante qu'occupait, selon toute vraisemblance, la cité proprement dite ; il faut tenir compte, de plus, que les sanctuaires chrétiens se sont souvent établis et développés hors des villes, sur les terrains plus facilement disponibles de leur banlieue[173].

Notre basilique urbaine a certainement appartenu à la communauté

---

171. « L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone la Royale d'après les textes de saint Augustin », *Rev. des Et. Aug.*, I, 1955, pp. 299-343 ; « La *Memoria* des Vingt Martyrs d'Hippone la Royale », *ibid.*, II, 1956 (Mémorial G. Bardy), pp. 435-446 ; cf. Marec, pp. 215-234.

172. Ainsi : il semble bien qu'il faille distinguer (d'après Aug. *Ep.* 99, 3) au moins deux églises catholiques : faut-il identifier celle qui est dite *antiqua* avec la *basilica Leontiana*, l'« autre » à la *basilica maior* et celle-ci à la *basilica pacis*, trois noms que nous fournissent d'autres textes (Perler, 1955, pp. 315-318) ? La Léontienne ne serait-elle cependant pas un autre nom de la *maior* (G. Morin, C. Lambot : cf. Perler 1956, p. 436) ? La *memoria XX martyrum* est-elle tout ou partie de la bas. *maior* (C. Lambot) ou un édifice distinct, probablement suburbain (Perler 1956) ?

173. Nous avons déjà reconnu l'existence d'un de ces sanctuaires extérieurs : celui qui était situé sur l'emplacement des usines Borgeaud (ci-dessus, n. 123).

dont saint Augustin était l'évêque à partir du moment où tous les lieux de culte des églises dissidentes, donatistes ou autres, furent transférées *proprietati potestatique catholicae*, soit, définitivement, à partir de la loi du 30 janvier 412, édictée par Honorius[174] à la suite de la conférence de 411, et déjà aussi, au moins pour quelques années ou quelques mois, à la suite du premier édit d'union de 405[175], mais le retour en force des donatistes[176], prompts à utiliser les hésitations de la politique religieuse de l'empereur de Ravenne (elles-mêmes fonction des fluctuations de la politique générale) leur avait sans doute[177] permis de récupérer leurs basiliques[178]. Mais antérieurement ?

On ne peut éviter de poser la question, même si elle doit rester sans réponse : notre basilique a-t-elle été construite par les catholiques ou par les Donatistes ? Nous ne disposons d'aucune donnée nous permettant d'en décider[179] et les restes que nous avons examinés sont trop quelconques pour apporter quelque lumière : si déjà, ni le plan de l'église, ni le témoignage de ses épitaphes, si brèves, si banales, ne nous apportaient rien pour trancher entre ariens et catholiques, *a fortiori* une documentation aussi réduite ne peut permettre de conclure pour ou contre le donatisme. Comme l'histoire parle surtout des querelles qui les ont opposées, nous avons tendance à ne penser qu'aux différences qui existaient entre ces communautés, pourtant si voisines l'une de l'autre par le dogme, les usages : comme le soulignait fort opportunément l'excellent connais-

---

174. *Code Théodosien*, XVI, 5, 52, 5.

175. *Id.*, XVI, 5, 37-38 ; 6, 4-5 ; 11. 2.

176. Évoqué de façon dramatique par Augustin, *Ep.* 108, 5 (14).

177. Comme l'ont raisonnablement conjecturé P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. VII, p. 22, et O. Perler, *art. cit.*, 1955, p. 311.

178. Le détail, et la chronologie, de ces vicissitudes sont difficiles à préciser (le récit le plus détaillé, celui de W. Frend, *The Donatist Church*, pp. 263-273, laisse encore, et pour cause, bien des choses dans l'ombre) : il y a eu deux interruptions dans la répression anti-donatiste ; l'une se place après la mort de Stilicon (23 août 408) : une loi du 15 novembre 408 y met fin et réitère la confiscation des lieux de culte des donatistes, manichéens, pricillanistes, et païens, (*C. Theod.* XVI, 5, 43). La seconde est une conséquence de l'usurpation d'Attale (novembre 409-juillet 410) : Honorius crut devoir encourager la fidélité des Africains à sa couronne par un édit de tolérance des sectes : celui-ci fut révoqué par une décision du 25 août 410 (*C. Theod.*, XVI, 5, 51) à la suite d'une démarche faite à Ravenne par une délégation du Concile de Carthage réuni en juin de la même année (Mansi, t. III, c. 810, ou *P.L.* t. XLIII, c. 815). Faut-il placer la « joyeuse entrée » des donatistes à Hippone que décrit l'*Ep.* 108, après le premier ou le second épisode ? De même, l'affichage du *Probationum et testimoniorum libellus* dans l'ex-basilique donatiste (Aug., *Retract.*, II, 27) suit-il l'application de la loi de 405, de 408 ou de 410 ? La note de G. Bardy (éd. des *Révisions*, n.c. 55, p. 583) n'aide pas à lever la difficulté.

179. Cf. O. Perler, *art. cit.*, 1955, p. 312 ; l'analyse serrée et tout-à-fait convaincante (Marec, pp. 219-220) que Mgr Perler a donnée (*ibid*, p. 305, 341) d'un passage de l'*Ep.* 20, 11 d'Augustin montre clairement qu'on ne peut en tirer un indice du voisinage entre basilique donatiste et cathédrale catholique. Au surplus ce témoignage, à supposer qu'on pût le retenir ne pourrait être exploité, à partir du moment où l'édifice voisin « à cinq nefs » n'apparaît plus comme une église mais conne une simple villa.

seur qu'était P. Monceaux, « la liturgie funéraire des dissidents était celle des Catholiques. Les formules usuelles, comme les tombes, paraissent avoir été identiques ; ou, s'il n'en était pas ainsi, nous n'avons jusqu'ici aucun critérium qui nous permette d'attribuer aux schismatiques telle ou telle de ces formules d'usage courant[180]... »

Par contre il faut certainement attribuer au schisme qui déchirait l'église d'Afrique, et aux variations de l'attitude impériale à son égard, le fait remarquable que nous a révélé l'analyse du monument à savoir l'arrêt de la campagne de décoration qui avait été entreprise à la suite de la construction de la basilique à trois nefs, et la longue interruption qui sépare cette 2e époque des suivantes. On a vu qu'il était provisoirement embarrassant dans l'état présent de l'histoire de la mosaïque décorative, de choisir, pour cette 2e époque, une date précise, soit avant, soit après le milieu du IVe siècle.

S'il fallait opter pour la première hypothèse, j'attribuerais volontiers la construction de la basilique aux catholiques et la situerais dans les années 347-361, c'est-à-dire dans cette période de *Catholic ascendancy*[181] qui fut la conséquence de la politique d'union décidée par l'empereur Constant et appliquée, avec l'énergie que l'on sait, par les commissaires Paul et Macarius[182] : le gonflement d'effectifs de la communauté catholique justifiait alors qu'on entreprît d'édifier une nouvelle et vaste basilique, l'arrêt des travaux s'expliquant par la nouvelle séparation des donatistes, rendue possible et encouragée par l'édit de tolérance de Julien l'Apostat (fin 361/début 362)[183].

Dans la seconde hypothèse, notre basilique serait d'origine donatiste et appartiendrait à la période d'euphorie qui suivit, pour les schismatiques, ladite mesure de Julien, — période elle-même cependant assez courte : dès 376 ou 377 le très catholique empereur Gratien décidait la confiscation des lieux de culte occupés par les dissidents[184]. On discute pour savoir si cette mesure fut efficace : quoi qu'il en soit, la vie troublée de l'Afrique, au cours des années 370-400, — insurrections de Firmus (373-375), de Gildo (396-398) —, les dissentions toujours violentes entre les deux églises africaines, rendent parfaitement vraisemblable que ni les catholiques ni les donatistes n'aient alors disposé des ressources et de la liberté nécessaire à l'achèvement d'un monument dont ni les uns, ni les autres n'étaient assurés de jouir en paisible possession.

---

180. « L'épigraphie donatiste, » *Revue de Philologie*, 33, 1909, p. 153 : c'est à titre tout à fait exceptionnel qu'une épitaphe trahit son origine sectaire.

181. La formule est de W. Frend, si favorable, comme on sait, au donatisme : *The Donatist Church*, p. 182.

182. V. le récit de ces événements bien connus, par exemple ap. Frend, *op. cit.*, pp. 169-192.

183. *Id.* pp. 187-188 : Augustin, *C. litt. Petiliani*, II, 92 (105), 97 (224), etc...

184. *C. Theod. XVI*, 6, 2 (les mss fournissent la date du 17 octobre 377, qui paraît à certains trop tardive : v. en dernier lieu J.-P. Brisson, *Autonomie et christianisme dans l'Afrique romaine...* Paris 1958, p. 263, n. 2).

Le baptistère

Il est vraiment très regrettable que nous ne puissions pas lever cette incertitude fondamentale, car cela paralyse tout effort ultérieur d'identification et ne nous permet pas d'exploiter à fond les divers indices que nos ruines permettraient de dégager. Ainsi, nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'existence d'un baptistère : j'ai rappelé comment les premières fouilles de M. Marec en 1926 avaient eu le bonheur d'en retrouver la cuve (c'est cette découverte qui, orientant la recherche, a permis de mettre la main sur la basilique) ; le dégagement de l'ensemble de l'édifice a permis d'intégrer cet élément dans un groupe de salles occupant le coin E. de l'*insula*, dans l'angle existant entre la basilique proprement dite et la « maison de Iulianus ». Il y a là un complexe très significatif, l'un des baptistères les plus complets qui nous soient parvenus[185] : le baptistère proprement dit, avec sa cuve et son ciborium à colonnes (p. 108, b ; ph. p. 103) est précédé d'une antichambre rectangulaire (p. 109, c ; fig. 17 ; ph. p. 104c) et flanqué au N.-O. d'une salle à abside (p. 106, a ; fig. 15, p. 107 ; ph. p. 104b), où M. Marec propose de voir le *consignatorium*, mais qui pourrait tout aussi bien être le *catechumeneum* où avaient lieu la prédication préparatoire et les cérémonies préliminaires[186]. On se souvient que nous avons attribué la mosaïque de sa nef à l'édifice de la Ire époque : celle de l'abside et donc de l'adaptation de ce groupe de salles à l'usage de baptistère, certainement postérieure, doit être datée, comme la construction de la basilique proprement dite, de la 2e époque : la mosaïque de l' « antichambre » paraît bien du même style baroque que celle de l'abside (cf. les ph. de l'une et de l'autre, p. 104, b et c) ; leur richesse contraste avec le répertoire réduit des mosaïques tricolores des 3e et 4e époques.

Or, bien qu'il ne soit pas sans exemple qu'une même cité en ait possédé plusieurs[187], le baptistère, au moins jusqu'à la fin du IVe siècle, paraît

---

185. Il n'a d'égal que le célèbre baptistère de Salone, si ingénieusement commenté par E. Dyggve, en dernier lieu ap. *Actes du Ve Congrès d'archéologie chrétienne* (Aix-en-Provence, 1954), Rome 1957, pp. 189-198 : « Le baptistère de la *Basilica urbana* à Salone d'après les fouilles de 1949 ».

186. M. Marec place le *catechumeneum* dans ce que nous avons appelé « antichambre » : les deux hypothèses sont équivalentes et supposent seulement un ordre inverse dans l'utilisation des salles au cours de la cérémonie.

187. On vient d'en retrouver un quatrième à Carthage : N. Duval, A. Lézinne, « Nécropole chrétienne et baptistère souterrain à Carthage », *Cahiers archéologiques*, 10, 1959, pp. 107-147 ; mais il faut distinguer les communautés rivales (cf. P. Testini, *Archeologia cristiana*, Rome 1958, p. 623), et les époques : au Ve siècle s'amorce l'évolution qui triomphera au VIe siècle et aboutira à multiplier les baptistères, désormais sans caractère « épiscopal » (cf. J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, pp. 224-225, 228). La question ne pourra être mise au point qu'après la publication du *corpus* des baptistères annoncé par A. Grabar et A. Khatchatrian.

devoir être associé en principe à l'église cathédrale. Si nous étions sûrs que notre édifice a bien été élevé par la communauté catholique d'Hippone, nous aurions du même coup retrouvé l'église principale de saint Augustin, l'église neuve, *basilica maior*, *basilica pacis*, à laquelle sont attachés tant de souvenirs du grand évêque[188] ; mais, encore une fois, on ne peut écarter l'alternative et qu'il s'agisse de la cathédrale donatiste, celle des rivaux de saint Augustin, Proculeianus[189] et Macrobius[190].

Les tombes de la citerne

Une autre particularité mérite également de retenir l'attention : nous avons signalé d'un mot la présence de tombes dans l'ancienne citerne de la grande nef, « transformée, par la suite, en une véritable crypte funéraire à sépultures étagées » (pp. 51-53 ; ph. p. 55). Si on accepte l'interprétation que nous avons suggérée des restes d'un encadrement de pierre, c'était sur la verticale même de cette citerne que s'est élevé l'autel : comment alors ne pas voir dans cette crypte l'équivalent d'une *confessio* et dans les restes humains qu'elle conservait des corps saints ?

Si j'ai bien compté, on a retrouvé dix-sept caveaux ou caissons de briques ou de dalles, dont quatorze dans la partie située à gauche de la cloison divisant la citerne en deux. Sur les quatorze, une seule, au niveau le plus bas, a les dimensions normales d'une tombe d'adulte : 2,50 m de long sur 65 à 79 cm de large, étant, comme il arrive, plus étroite aux pieds qu'à la tête. Le caveau voisin, lui aussi soigneusement crépi à l'intérieur, ne mesurait en plan que 1,20 m de long sur 65 cm de large : il contenait avec des ossements, divers bijoux d'or et de pierres fines (ph. p. 56c). Au-dessus, douze tombes d'enfants, — mais cette désignation s'appuie non sur un examen anthropologique[191] mais uniquement sur leur faible dimension, de l'ordre, pour l'une d'elle, de 1,10 m de long sur 35 cm de large. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'il s'agisse d'enfants : leur mortalité était si élevée, surtout en temps de famine ou d'épidémie[192], mais il est au moins aussi vraisemblable qu'il s'agisse de « réductions de corps », rassemblés, dans un but cultuel, pour être placés sous l'autel ou dans son voisinage immédiat.

Comment ne pas se souvenir que l'église d'Afrique vénérait volontiers

---

188. V. toujours O. Perler, *art. cité*, 1955, pp. 307-310, 313-318.

189. Augustin, *Ep.* 33 ; 34, 5 ; 35 ; 88, 6 ; *C. Cresconium*, III, 48 (53).

190. Id., *Ep.*, 108 ; 129, 2 ; *De Rusticiano*, 5.

191. Qui s'est révélé impraticable : M. Marec veut bien m'écrire, au sujet de ces tombes : « Les ossements que j'y ai trouvés étaient tellement émiettés, tellement réduits en poussière qu'ils ne pouvaient fournir aucun indice certain »...

192. Dans les *Inscriptions of Roman Tripolitania*, J.-M. Reynolds et J.-B. Ward Perkins relèvent trois épitaphes d'enfants, morts à deux jours d'intervalle, enterrés dans le même voisinage : n° 825, 839, 843.

des groupes anonymes de martyrs désignés simplement par leur nombre[193] ; si on s'en tient à ce que nous apprennent les textes de saint Augustin, il y avait à Hippone une *Memoria viginti martyrum* et, construite sous son épiscopat par un de ses prêtres, une *Basilica ad octo martyres*[194]. Malheureusement nous avons ici plus de huit et moins de vingt corps saints. Sans doute certaines de ces tombes peuvent être celles de simples fidèles qu'on avait voulu inhumer *ad sanctos :* c'est le cas notamment de deux des trois tombes de la partie droite (la troisième est encore une tombe d' « enfant ») ; mais nous serions encore loin du compte. Il faut d'autre part toujours tenir ouverte l'alternative donatiste : on sait la place que tenait chez les schismatiques la vénération de leurs martyrs ! Enfin, et surtout : si incertaine que soit, dans l'état de la science, la date à partir de laquelle on puisse admettre l'insertion de reliques sous l'autel d'une basilique *intra muros*[195], un transfert en masse, comme celui dont il s'agit ici, ne peut guère être imaginé avant une date relativement tardive : on se souvient que si nous avons pu dater de l'époque vandale les tombes de la 3e période, c'est précisément qu'il s'agissait de Vandales, affranchis de l'autorité impériale, peu habitués aux traditions du droit romain. L'installation de la crypte funéraire et de l'autel, sous sa dernière forme, appartient donc vraisemblablement à une phase récente de l'histoire de la basilique et ne peut servir à l'identification de celle-ci pour l'époque augustinienne.

Les annexes de la basilique

Il faudrait pour finir prendre en considération l'ensemble des constructions qui occupent le reste de l'*insula* et où M. Marec, avec beaucoup d'ingéniosité propose de reconnaître diverses annexes de la basilique. Mais, dans l'état présent de la publication et vu, hélas, le caractère très dégradé de ces ruines, on ne peut utilement pousser bien loin la discussion ; provisoirement, il convient de demeurer très circonspect à l'égard des identifications proposées.

Nous avons déjà mentionné plusieurs fois l'existence, au N. de l'église,

---

193. A. Berthier a par exemple trouvé mentionnées les reliques d'un groupe de cent huit martyrs à Sila (tablette de plomb, dans l'urne-reliquaire de la basilique) : *Vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Alger 1943, p. 42 (date : 6 mai 582).

194. O. Perler, *art. cités*, 1955, pp. 328, 329 ; 1956.

195. F. Wieland, *Alter und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert*, Leipzig 1911, pp. 137-143 ; A. Grabar, *Martyrium*, t. I, pp. 314-399, « Des martyria aux églises ». Pour s'en tenir à l'Occident, le cas le plus ancien et sûrement daté est celui du transfert par S. Victrice dans sa cathédrale de Rouen, au cours des années 380-390, de reliques des SS. Jean-Baptiste, André, Thomas, etc... (*De Laude sanctorum*, 6, *P.L.* 20, 448B), — mais il s'agissait de reliques minimes, ou symboliques (v. ses explications un peu embarrassées, *ibid*, 9-10, col. 451A-455A) : cf. le cas analogue de Gaudence de Brescia, *Serm.* 17, *P.L.* 20, 960B-964A. On regrette de ne pouvoir dater une inscription comme celle de Parenzo, mentionnant la translation *intra muros* des restes de S. Maur (*Inscr. ital.* X, 2, 64), ou un monument comme la *confessio* de la *basilica orientalis* de Salone (E. Dyggve, *History...*, pp. 57-58).

de l'élégante maison à cour centrale, où M. Marec verrait cette *domus Iuliani* dont l'acquisition souleva tant de difficultés pour saint Augustin[196]. Il faut bien, en présence de cette hypothèse, souligner un nouveau facteur d'indétermination : à partir du moment où une église se trouvait comme la nôtre insérée au cœur d'une *insula*, elle jouxtait nécessairement plusieurs édifices dont on pouvait dire *nostris adhaeret parietibus, ecclesiae cohaeret*[197] et dont l'acquisition pouvait paraître souhaitable. Que la maison décrite par M. Marec aux pp. 112-128 ait été annexée à la basilique est certain, mais si le seuil établi entre sa salle J et la mosaïque homonyme du collatéral de droite est, comme il semble bien[198], contemporain de celle-ci, et donc de la 2e époque, son acquisition est bien antérieure à celle de la *domus Iuliani* par l'église catholique d'Hippone.

De bien plus grande portée seraient les identifications proposées pour les « Annexes de la partie Ouest » (pp. 137-181) : il y a là un portique, bordant sur deux côtés ce qui semble avoir été une cour mosaïquée à ciel ouvert ; ce serait le *secretarium* de la basilique épiscopale voisine (pp. 142-156)[199]. Parmi les salles qui s'ouvrent sur ce portique, nous remarquons un édifice à plan tréflé, qui serait la *memoria* de saint Étienne construite en 425 par le diacre Eraclius[200] pour abriter une relique du Proto-martyr (pp. 163-168) ; la construction de cet édifice trilobé a empiété sur une maison voisine, aujourd'hui à demi détruite, — maison à cour centrale agrémentée d'une fontaine (pp. 156-163), qui pourrait être le « couvent des moines laïques » installé à Hippone, *intra ecclesiam*[201] sur le modèle de celui que saint Augustin avait d'abord institué à Thagaste (p. 230, a). Avec le grand établissement industriel du coin N.-O., trois autres édifices achèvent de compléter l'*insula* (pp. 138-142, 168-181), l'un d'eux pouvant représenter la *domus episcopi* (p. 230, b).

C'est ici surtout que la complexité du site, le mauvais état de conservation des monuments nous laissent perplexes : il serait nécessaire, avant d'aller plus loin, de disposer d'un plan à plus grande échelle que celui de la fig 21 (p. 132), accompagné de coupes permettant d'étudier les différences de niveau, à vrai dire déconcertantes, entre ces divers édifices ou secteurs : j'ai déjà mentionné le fait que les constructions du groupe A (pp. 138-142) surplombent la basilique de 1,10 m à 2 m. Plus

---

196. O. PERLER, *art. cit.*, 1955, 1955, pp. 318-321 : l'acquisition, encore incertaine quand saint Augustin écrit sa *lettre* 99, est réalisée au moment du *Serm.* 355 : elle se place donc entre les deux dates, soit vraisemblablement 409-410 et 425.

197. S. AUGUSTIN applique la première expression à la *domus Iuliani* (*Ep.* 99, 1), la seconde à la maison qu'il offrait en échange et qui était, elle, mitoyenne de l'*antiqua ecclesia* (*ibid.*, § 3).

198. M. MAREC veut bien confirmer mon observation à ce sujet.

199. Pour les (rares) textes le concernant, v. encore O. PERLER, *ibid.*, p. 340.

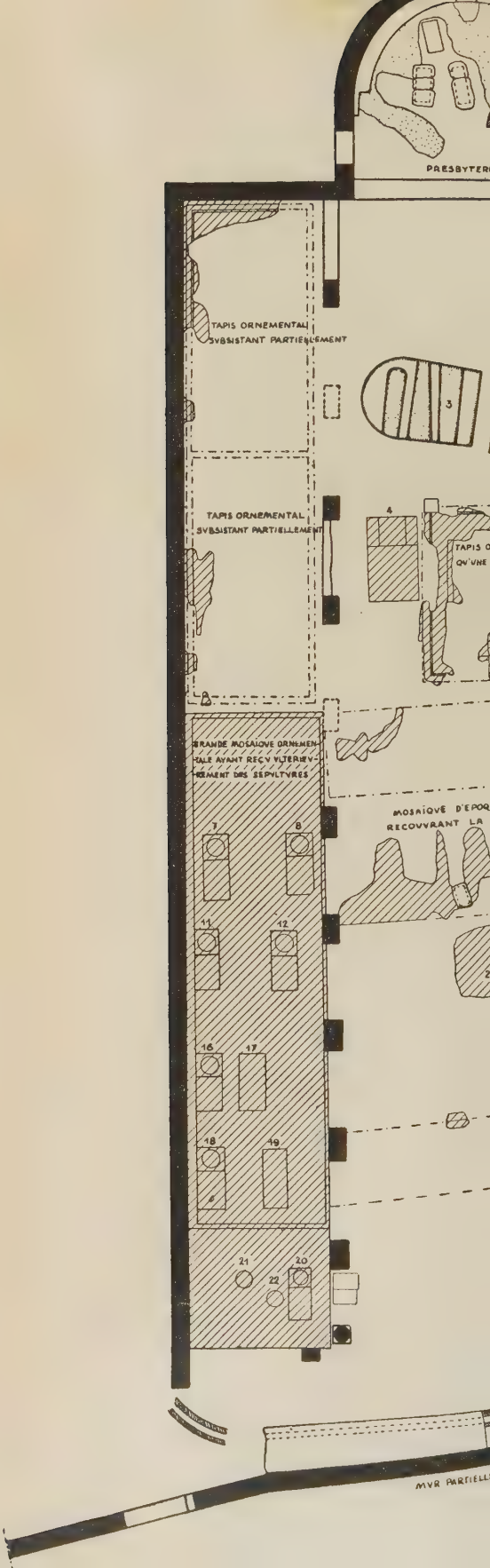
200. Sans doute le futur prêtre et successeur de saint Augustin ; pour cette *memoria*, PERLER, *ibid.*, p. 321-326.

201. POSSIDIUS, *Vita Aug.*, 5, 1, p. 52. Pellegrino.

FIG. 4. PLAN DE LA BASILIQUE A TROIS NEFS

(Marec, fig. 2, p. 24)

1. Emplacement de la *cathedra* épiscopale : pp. 18, 25 ; ph. p. 14b ; 134-135.
2. Puits à margelle hexagonale : p. 28, n. 4.
3. Citerne-crypte funéraire : pp. 51-53 ; ph. p. 55a, b ; 56c.
4. Tombe de la *presbiterissa :* pp. 59-60 ; ph. p. 57a.
5. Tombe aux paons : pp. 53-59 ; fig. 6, p. 54 ; ph. p. 56a.
6. Tombe violée : p. 95 (§ 9 : « une neuvième tombe...).
7. Tombe de *Dagili(us/a) :* p. 71 ; fig. p. 68, 2 ; ph. p. 69b, 70ab.
8. Tombe d'*Anastasia :* pp. 71-72 ; fig. p. 68, 3 ; ph. p. 69c, 70ab.
9. Tombe à la croix monogrammatique : p. 90 ; fig. 12, p. 89 ; ph. p. 91a.
10. Tombe aux colombes : pp. 38, 61-62 ; fig. 7, p. 62 ; ph. p. 57b ; h.-t. p. 44b.
11. Tombe à épitaphe détruite : pp. 72-73 ; fig. p. 68, 4 ; ph. p. 75a, b, 76a, 78a.
12. Tombe du prêtre *Egyptzuius* : pp. 73-74 ; fig. p. 68, 5 ; ph. p. 75a, b ; 76a, b ; 77a, b.
13. Tombe d'*Izzaca.* : pp. 90-92 ; fig. 12, p. 89.
14. Tombe d'*Ermengon* la Suève : pp. 62-65 ; fig. 8-10, p. 64 ; p. 58 ; ph. p. 67a, b.
15. Tombe de *...tius fidelis :* pp. 93-94 ; ph. p. 92 ; h.-t. p. 86b.
16. Tombe à fragment d'épitaphe : p. 74 ; fig. p. 68, 6.
17. Tombe aux croix de Malte : pp. 65-71 ; fig. p. 68, 1 ; ph. p. 69a.
18. Tombe de *Valilu :* pp. 74-83 ; fig. p. 68, 7 ; ph. p. 78b, 79a, b.
19. Tombe jumelle entièrement détruite : p. 83 ; fig. p. 68, 8 ; ph. p. 78c.
20. Tombe de *Quinta :* pp. 85-86 ; fig. 11, p. 85 ; ph. p. 79a.
21. Tombe d'*Usclu :* p. 86 ; fig. 11, p. 85.
22. Tombe à épitaphe détruite *(..ti..) :* p. 86 ; fig. 11, p. 85.
23. Angle inférieur droit d'une tombe détruite : p. 95, § 5 ; ph. p. 91b.
24. Fragment du panneau A : pp. 37-38 ; fig. 3, p. 35 ; ph. p. 31b.
25. Fragment du panneau C : pp. 38-41 ; fig. 3, p. 35 ; ph. p. 34a ; h.-t. p. 118a.
26. Fragment de mosaïque de la « période zéro » : pp. 37, 42, 105 ; fig. 3, p. 35 ; ph. p. 31a



De haut en bas et de gauche à droite :

Tapis ornemental subsistant partiellement : Panneau F : pp. 44-45 ; ph. p. 39a ; h.-t. p. 44a.

Id. (plus bas) : Panneau G : pp. 45-46 ; ph. p. 39b, c.

Grande mosaïque ornementale ayant reçu ultérieurement des sépultures : Panneau H : pp. 46-48 ; fig. 4, p. 46, 5, p. 47, p. 40 ; ph. p. 49a, b.

Presbyterium : p. 25 ; ph. p. 14b ; 134-135.

Tapis ornemental dont ne subsiste qu'une partie de l'encadrement : Panneau D : pp. 41-42 ; ph. p. 34b, c.

Mosaïque d'époque postérieure recouvrant la première (corriger en : située à un niveau légèrement supérieur à celui des panneaux A, B, C) : Mosaïque de la 4e époque : pp. 86-88 ; fig. p. 82 ; ph. p. 81 ; h.-t. p. 118b.

Mur partiellement détruit : murette bordant la rue : pp. 23, 25 ; ph. pp. 134-135.

Mosaïque des Amours vendangeurs : maison dite de Iulianus, salle I : pp. 122-127 ; ph. p. 133.

Mosaïque ornementale : Id., salle J : p. 122.

Mosaïque des Muses : Id., salle K ; pp. 120-122 ; fig. p. 123 ; ph. p. 124a, b.

Mosaïque ornementale (plus bas) : salle D attenant au groupe du baptistère : pp. 110, 112 ; ph. p. 104, a.

Chapelle du consignatorium... : pp. 106-108 ; fig. 15, p. 107 (*sic :* lire : ... chapelle annexe *a*) ; ph. p. 102a ; 104b.

Citerne : p. 106.

Abside : p. 108 ; ph. p. 102a, b.

Mosaïque ornementale (en bas) : catechumeneum (Marec) ou antichambre du baptistère : pp. 109-110 ; fig. 17, p. 110 ; ph. p. 104c.

Baptistère : p. 108 ; ph. p. 103.

étrange encore est le rapport existant entre l'établissement industriel et la cour-*secretarium* : celle-ci ne présente pas le plan quadrangulaire qu'on attendrait ; elle a été entamée par un « couloir », f^5, qui s'établit en contrebas, tout en étant lui-même à un niveau plus élevé que celui des pièces voisines f^6, f^8, f^9 (pp. 152, § 2 ; 174, § 6)...

L'interprétation de l'édifice trilobé demande une enquête préalable sur l'ensemble des constructions de plan analogue que présentent les monuments chrétiens d'Afrique[202] ; on notera en attendant que le caveau signalé à peu près au centre de cette « chapelle » (p. 165, § 7) est une construction grossière, vraisemblablement antérieure et ne saurait passer pour la crypte de la *memoria* cherchée ; aussi bien la relique de saint Étienne acquise par l'église d'Hippone se réduisait-elle, nous apprend saint Augustin, à *exiguus pulvis*[203].

Le lecteur s'étonnera peut-être qu'après lui avoir imposé tant d'effort, nous l'abandonnions sur des résultats aussi minces : *plura quaesita quam inuenta sunt, et eorum quae inuenta sunt pauciora firmata*[204] ! Mais c'est là le sort commun de toutes les disciplines auxiliaires de l'histoire : l'étude d'une tradition manuscrite impose au philologue des analyses codicologiques tout aussi minutieuses et, pour le profane, accablantes. Mais si l'archéologie veut remplir véritablement sa fonction de science auxiliaire, au lieu de se contenter d'échafauder des hypothèses complaisantes, elle doit redoubler d'exigence critique dans son analyse et de prudence dans ses jugements.

Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus ne sont pas, au demeurant, négligeables : pendant plus d'un siècle, on a vainement cherché à retrouver le souvenir de saint Augustin sur le site d'Hippone : tour à tour on a voulu reconnaître la *memoria XX martyrum* à l'emplacement du marabout de S. Ali-el-Attab[205], la *basilica Pacis* dans les thermes de Septime Sévère (p. 16, § 3) ou dans la villa dite « basilique à cinq nefs » (p. 185, § 5), voire, ô paradoxe, le monastère épiscopal dans les citernes d'Hadrien (p. 16, n. 6) ! Nous sommes maintenant en mesure de montrer au pèlerin le sol que saint Augustin a foulé de ses pas, l'abside du haut

---

202. V. en attendant l'étude que nous promet J. Lassus, l'art. *Cella trichora* de F. Deichmann ap. Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v.

203. *Serm.* 317, 1.

204. *Retract.* II, 24, 1, p. 492, Bardy, cit. par H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, I, 1. p. 99. Mais n'oublions pas que pour saint Augustin, en cela héritier de la dialectique stoïcienne, des propositions disjonctives, comme celles auxquelles nous sommes souvent parvenus, possèdent une valeur de vérité qu'il ne faut pas dédaigner : *C. Acad.* III, 13 (29).

205. C'est de là que proviennent les fragments de mosaïque aujourd'hui conservés dans la crypte de S. Pietro à Pavie, dans le chœur de la cathédrale de Bordeaux et à l'archevêché d'Alger (E. Marec, « La grande pitié d'Hippone-la-Royale », extr. du *Bulletin* n° 35 *de l'Académie d'Hippone*, p. 9, n. 1).

de laquelle il a prêché, l'emplacement de l'autel où il a officié, le baptistère où il a baptisé, et cela au moins dans les dix dernières années de sa vie, ces années laborieuses et fécondes de la controverse pélagienne. Une certitude, limitée, vaut mieux qu'une vaine hypothèse !

Henri Irénée MARROU.

Le traité pseudo-augustinien *De Amicitia :*

UN RÉSUMÉ D'UN OUVRAGE AUTHENTIQUE D'AELRED DE RIEVAULX

On sait combien les écrits de l'évêque d'Hippone étaient familiers à Aelred de Rievaulx. Dans un article récent, Mr. P. Courcelle a étudié en détail « jusqu'à quel point la vie même d'Aelred s'est imprégnée de celle du jeune Augustin »[1]. Aelred a éprouvé ses propres expériences à celles de saint Augustin et pour les décrire il a eu souvent recours aux expressions mêmes de son modèle[2]. C'est à l'emploi de cette terminologie augustinienne qu'il convient d'imputer le fait que deux des principaux ouvrages d'Aelred ont été mis au nom d'Augustin : le *De institutione inclusarum* et le *De spiritali amicitia*[3].

Dans cette notice nous avons rassemblé quelques détails sur le court traité pseudo-augustinien *De amictia liber unus*, qui, en fait, n'est rien d'autre qu'un résumé, un compendium, du beau dialogue que l'abbé de Rievaulx a consacré à l'amitié.

Nous commençons à connaître quelque peu l'histoire des *Florilegia*, ces recueils si curieux d'extraits de toute provenance dont les moines du Moyen Age faisaient leurs délices[4]. Les *compendia* au contraire se limitent de préférence à un seul traité : ils en donnent un résumé, souvent assez maladroit, mais en respectent généralement le texte original. Le chef-d'œuvre d'Aelred, le *Speculum caritatis*, avait connu déjà beaucoup plus tôt cet honneur douteux : il parut, en effet, sur le continent, par

---

1. P. Courcelle, *Aelred de Rievaulx à l'école des « Confessions »*, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, III, 1957, p. 163-174.

2. Une exemple semble avoir échappé à la sagacité de M. Courcelle : Aelred reprend, en termes augustiniens, l'exemple classique des relations idéales d'amitié entre Oreste et Pylade « : qui quod illi de Pylade et Oreste pro magno miraculo dicunt uel *fingunt*, parati erant *pro inuicem mori* » *De spir. amic.*, I, v, 180-185 ; Augustinus, *Confess.*, IV, 6, 19-20 (Skutella, p. 61) : « sicut de Oreste et Pylade traditur, si non *fingitur*, qui volent *pro inuicem mori* ».

3. Cf. C. H. Talbot, *The « De Institutione inclusarum » of Aelred of Rievaulx*, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, VII, 1951, p. 167.

4. R. W. Southern, *The making of the Middle Ages*, London, 1953, p. 191 et p. 207 ; H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du Moyen Age*, dans *Revue Bénédictine*, LXIII, 1953, p. 246-291 ; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, p. 175-178.

le zèle d'un moine de Clairvaux, dans une édition réduite, sous le titre de *Compendium speculi caritatis*[5]. La tradition manuscrite de cet ouvrage est assez stable[6]. L'intérêt du Moyen Age pour le *De spiritali amicitia*, au contraire, nous a valu quelques problèmes assez compliqués : on en fit, non pas un, mais plusieurs résumés, de forme et de contenu très divers[7].

Dans quelques articles récents on a mis de nouveau l'accent sur l'importance de l'ambiance historique dans laquelle il arriva à de nombreux traités pseudo-augustiniens d'être divulgués sous le nom d'Augustin[8]. Les Mauristes, qui se sont efforcés de découvrir les auteurs véritables de ces écrits, ont pu dire, à raison mais non sans quelque exagération : « non exigua cura nec inanis labor impensus est »[9].

Parmi les apocryphes, objet de leurs patientes recherches, se trouvait le traité d'Aelred *De spiritali amicitia*, signalé depuis le XIII^e^ siècle comme un *De amicitia liber unus* de saint Augustin. Ni Amerbach, ni Érasme, bien que l'un et l'autre expriment des doutes sur son authenticité augustinienne[10], ni les théologiens de Louvain n'ont pu identifier ce traité comme un résumé du dialogue sur l'amitié écrit par l'abbé de Rievaulx[11].

a) LES MANUSCRITS. Nous ignorons malheureusement sur quels manuscrits Amerbach et les Mauristes ont travaillé. Nous n'avons pu retrouver que trois manuscrits du Compendium ; deux d'entre eux fournissent des renseignements de première valeur.

---

5. *PL* 195, col. 621-658. Voir surtout A. WILMART, *L'instigateur du « Speculum caritatis »*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIV, 1933, p. 377, n. 12 et p. 429.

6. D'après Wilmart, *art. cit.*, p. 382, un seul Ms Oxford, Bodleian Library, Digby 217. f. 70-81, donnerait des variantes notables.

7. Du *De spiritali amicitia* 4 compendia nous sont connus jusqu'ici : 1) *Speculum spiritalis amicitiae* ; 2) *Dialogus inter Aelredum et discipulum* (Cfr. A. HOSTE, *Dialogus... An adaptation of Aelred of Rievaulx' De Spiritali amicitia, Citeaux*, X, 1969, p. 268-276) ; 3) *De vera amicitia* ; 4) *Medulla dialogi de amicitia spiritali.*

8. C. FANTINI, *Il trattato ps. agostiniano « De vera et falsa poenitentia »*. dans *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954, p. 200-209 ; B. BLUMENKRANZ, *La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, p. 1003-1018.

9. S. AUGUSTINI operum tomus sextus, Parisiis, 1685, *Praefatio.*

10. « Amerbach paraît bien avoir eu le sens assez critique pour se refuser à reconnaître la marque d'Augustin dans la plupart de ces écrits pseudépigraphes... S'il les a admis dans son édition, il s'en excuse à la fin de la onzième partie en s'abritant derrière la tradition vénérable, qui l'engageait à ne pas priver les lecteurs de la jouissance de ces vieux opuscules dont l'authenticité lui était suspecte ; il y ajoute même une protestation, qui vaut la peine d'être connue : *« qui venam Augustini minime sapiant... cum hac protestatione in posterum legantur »* Cf. J. DE GHELLINCK, *La première édition imprimée des « Opera Omnia S. Augustini »*, dans *Miscelanea J. Gessler*, I, 1948, p. 543.

Érasme est plus catégorique quand il écrit dans sa *censura :* « Libellus est infans et absque nervis, hinc atque inde consarcinatus : citat Ambrosium et Hieronymum, ac subinde Tullium : interdum inepte, velut illud Ciceroni tribuens, quod ille reiicit ac refellit, sic habendum amicum tamquam aliquando futurus sit inimicus. Omitto sermonis flosculos, ita quod et pro invicem. Et tamen hic scriptor affectavit videri Augustinus, et obtinuit. Quod non speremus amantes » Cité dans *Opera Divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Parisiis*, 1555, f. 260^r^.

11. Le dialogue original fut écrit probablement entre 1158-1163, donc dans les dernières années de la vie d'Aelred, Cf. A. HOSTE, *The first Draft of Aelred of Rievaulx' De Spiritali amicitia*, dans *Sacris Erudiri*, X, 1958, p. 186-211.

K : YALE UNIVERSITY, David Wagstaff Collection, Ms, 2, f. 1r-6r, XIIIe s.

M : MUNSTER, Königl., Bibl., Ms. 194 (701), f. 87r-104r, XVe s.

N : NAMUR, Bibl. Musée Archéol., Ms. 29, f. 103r-113r, XVe s.

— Le Ms *K* mesure 200 × 150 mm. ; il fut écrit en France[12]. En plus de notre traité il comporte un *Sermo S. Augustini de humilitate et oboedientia*[13], et une copie intégrale du *De amicitia* de Cicéron. A la fin de notre *Compendium* se trouve une note marginale fort intéressante, d'une autre main, plus fine que la première : « huc usque scribatur » (à copier jusqu'ici et pas plus loin). Serions-nous ici en présence de l'exemplaire même du compilateur résumant un Ms, peut-être anonyme, du *De spiritali amicitia* ? La date relativement récente (XIIIe s.) et le fait que le Ms fut écrit en France, où à la même époque un compendium d'un autre ouvrage d'Aelred vit le jour, nous orientent vers cette hypothèse.

— Du Ms *M* nous n'avons pu nous procurer une reproduction ; il a été en effet détruit par le feu en 1945 avec la majeure partie des Mss de la collection de Münster. D'après Staender[14], il mesurait 155 × 104 mm. et aurait été écrit sur papier au XVe siècle. Il contenait presque exclusivement des extraits et des adaptations : de la Règle de saint Benoît (f. 104r), de la Somme de Raymond de Peñafort, ainsi qu'un compendium d'un opuscule de Jean Trithème (f. 63r-69r)[15]. Le *De amicitia liber unus* y est anonyme.

— Le Ms *N* contient des écrits pseudo-augustiniens. Le recueil a été écrit tout entier de la même main, sur papier du format 284 × 220 mm., et sur deux colonnes de 30-32 lignes[16]. Ici notre texte fait suite au *Tractatus de vanitate saeculi* et précède un *Liber sive tractatus de substantia dilectionis*[17]. L'édition d'Amerbach respecte cet ordre, à l'exception toutefois du premier traité que l'éditeur remplace par un *De orando Deo ad Probam*[17a]. Sur f. 103r est écrit en rouge : « *Capittulorum libri de amicitia sancti Augustini recollecta annotacio* ». Suit une liste de 28 chapitres.

---

12. D. DE RICCI et W.-J. WILSON, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in The United States and Canada*, New-York, 1937, p. 1901. Le manuscrit appartenait à la bibliothèque privée de David Wagstaff de New-York, mais fut transmis après la mort de son propriétaire à la bibliothèque universitaire de Yale (New Haven, Connecticut). E. T. SILK en fit une description minutieuse : *The Wagstaff Collection of Classical and Mediaeval Manuscripts*, dans *The Yale University Library Gazette*, XIX, 1944, p. 2-3.

13. Il pourrait s'agir en fait d'un sermon de Geoffroy de Bath († 1135). Cf. J. P. BONNES, *Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle*, dans *Revue Bénédictine*, LVI, 1945, p. 177, n. 1.

14. I. STAENDER, *Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus*, Vratislaviae, 1889, p. 49.

15. *Opera Ioann. Trith. pia spiritualia a Ioanne Busaeo redacta*, Moguntiae, 1605, p. 562-655.

16. P. FAIDER, *Catalogue des Manuscrits conservés à Namur*, Gembloux, 1934, I, p. 91-95. Son origine n'est pas connue ; il provient peut-être de Floreffe.

17. Attribué à Hugues de Saint-Victor par F. CAVALLERA, *Apocryphes attribués à Saint Augustin, Dictionnaire de Spiritualité*, 1937, I, 1134.

17a. Il s'agit d'une lettre authentique de S. Fulgence de Ruspe *(Corpus Christianorum*, XCI, 1960, 229-235).

Or, l'édition de Jean Amerbach reproduit textuellement cette notice et la liste des chapitres. Amerbach a dû se servir de *N* ou d'un Ms très semblable. La liste des chapitres manque dans *K*.

b) ÉDITIONS. Des quatre compendia qui furent faits du *De Spiritali amicitia* d'Aelred, seul notre compendium pseudo-augustinien a eu l'honneur de l'impression. On le trouve déjà dans les œuvres d'Augustin éditées par J. Amerbach à Bâle en 1506[18]. Schoenemann signale une autre édition imprimée à Leipzig en 1510, « per Baccalaureum Wolfgangum Monaceum »[19]. Dans l'édition parisienne de 1555 le texte en est précédé d'une *censura*, note critique de la main d'Érasme[20]. Le compendium se lit toujours sous le nom d'Augustin dans l'édition de Louvain[21]. Les Mauristes le relègueront dans l'Appendix au tome VI des *Opera omnia* de l'évêque d'Hippone ; ils expliquent dans la préface que ce *Liber de amicitia* fut extrait par un compilateur anonyme d'un traité authentique de l'abbé de Rievaulx, portant le même titre[22]. Après Gaume[22a] Migne reproduit l'édition des Mauristes dans le vol. 40 de sa *Patrologia latina*[23].

c) CATALOGUES ANCIENS. Les mêmes œuvres d'Aelred se présentent parfois sous des titres les plus divers[24]. Ainsi le traité *De spiritali amicitia* est nommé parfois *De vera amicitia lib. I.* Actuellement il nous semble partiquement certain que ce dernier titre se rapporte à notre compendium pseudo-augustinien : en effet, il reste presque toujours anonyme tandis que l'incipit est identique à celui de notre compendium : « Cum adhuc puer essem ». Nous le retrouvons dans le catalogue du XVI^e s. de London, Brit. Mus., Royal Ms. 5 B ix, folio 2^r ; ce catalogue provient de l'abbaye cistercienne de Coggeshall[25]. Leland[26] et Bale[27] l'ont reproduit. Bale signale encore l'ouvrage à Norwich et dans la bibliothèque de Thomas

---

18. *Divi Augustini Opera*, pars X, Basilee, 1506, fol. non. num. : divi Aurelii Augustini Hipp. episcopi liber de amicitia.

19. C. Schoenemann, *Bibliotheca Historico-Literaria Patrum Latinorum*, II. Lipsiae, 1794, p. 342 : « D. Aur. Augustini, Hipp. Episc. de amicitia liber, in quo Ciceronis errata castigantur cunctis, qui pacem, concordiam veram atque perfectam diligunt amicitiam, utilis et summe necessarius ».

20. *Opera divi Aurelii Augustini Hipponensis episcopi*, Parisiis, apud Carolam Guillard, 1555, IV, f. 260^r-263^r ; cf. *supra* note 10.

21. *S. Aurelii Augustini Opera, per Theologos Lovanienses*, Coloniae Agrippinae, 1616, IV, p. 104-107.

22. *S. Aur. Aug. Opera, post Lovan. edid. O.S.B. e Congr. S. Mauri*, Antwerpiae, 1701, VI, col. 545-552.

22a. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Parisiis apud Gaume fratres, 1837, VI, col. 1213-1230.

23. *PL* 40, col. 831-844.

24. Par exemple : *De Iesu puero duodenni* est encore cité comme *De lectione evangelica Cum esset*, ou *De Christo duodenni*, ou *Super Lucam*.

25. C. F. Warner et J. P. Gilson, *Catalogue of Western MSS in the Old Royal and King's Collections*, London, 1921, I, p. 103. Ce manuscrit comprend trois ouvrages d'Aelred.

26. J. Lelandus, *Commentarii de Scriptoribus Britannicis*, Oxonii, 1709, p. 199-200.

27. J. Bale, *Scriptorum illustrium maioris Britanniae*, Basileae, 1557, p. 209.

Godsalue[28]. C. de Visch en découvrit un exemplaire dans la bibliothèque de Saint-Amand[29].

d) CRITIQUE INTERNE. Après Érasme, dans sa *censura* déjà mentionnée, F. Cavallera lui aussi caractérise notre compilateur comme un « abbréviateur assez maladroit »[30]. De la forme primitive du dialogue rien ne fut conservé ; tout ce qui pouvait rappeler l'époque, où le traité original vit le jour, fut naturellement écarté ; quelques passages furent extraits de chacun des trois livres du dialogue original et, contrairement à ce que nous voyons dans les 4 autres résumés, on cita ici, pour la première fois, cette phrase du prologue : « Cum essem adhuc puer in scholis... » Cette citation était bien faite pour gagner d'emblée la confiance du lecteur, car ce texte d'Aelred est une réminiscence évidente d'un passage des *Confessions* d'Augustin[30a].

Toutefois ce compendium nous réserve une surprise : le compilateur, en effet, a glissé dans son texte, d'une façon assez inattendue, la petite lettre qui suit :

Suo dilecto suus ille qui diligitur.

Inter uariabiles fortunae casus et non uarietate mutabilium, nihil utique a sapientibus potius, benignius, suauius ac honestius aestimatur, quam ueram amicitiam inuenire. Quod tenere diligimus, id uidendi desiderio aestuamus. Ea namque est uis amoris, ut oculus mentis offerat, quod ardentius mens desiderat. Occurunt enim notae tuae, uerba tua melle condita. Occurrit felicium noctium iucunditas, quae me mihi et furantur, studio et labori. In media namque lectione te somnio, in somnis amplector te, in amplexibus te amitto, et te in somnio cum sua fallacia dissedente.

Medere ergo desideriis, medere absentiae, diligentem te dilige, sitque remedium id nostri furoris, ut sciam qui te diligi me amare. Minus enim amor habet amoris, ubi se sentit qui diligit non amari. Amicorum enim est inuicem sua negotia agnoscere, et suis opportunitatibus mutuam uicissitudinem impendere. Non est amicus, qui amico non subuenit ; nec etiam bonus socius, qui socii aduersa parum lugeat, alterius profectum non suum aestimet. Quibus modis impendi potest, erigat pussillanimem, suscipiat infirmum, consoletur tristem, iratum sustineat. Sic oculos uereatur amici, ut nihil quod inhonestum sit agere, nihil quod dedeceat loqui praesumat. Nam quidquid ipse deliquerit, in amicum redundat.

En marge de ce texte intercalé les Mauristes notèrent à juste titre :

28. R. Poole et M. Bateson, *Anecdota Oxoniensia*, Oxford, 1902, p. 10-12.

29. C. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis*, Duaci, 1649, p. 10.

30. F. Cavallera, *Sur deux opuscules pseudo-augustiniens d'Aelred, abbé de Rievaulx*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, IX, 1918, p. 219-221.

30a. Détail définitivement établi par P. Courcelle, *art. cit.*, p. 164.

« Additamentum collectoris ». F. Cavallera pense que cette lettre a été empruntée aux *Dictamina*, recueils de divers modèles de lettres[31]. Ce n'est pas impossible. Mais cette lettre peut aussi bien avoir des rapports avec Aelred lui-même : Aelred a pu écrire des modèles de lettres d'amitié ; ou bien ce texte serait un fragment de la correspondance de l'abbé, correspondance entièrement perdue[32]. Cette petite lettre offre trop peu d'éléments stylistiques pour permettre de l'identifier ; il s'y trouve cependant quelques expressions qui portent, à première vue, une forte marque aelrédienne[33] ; mais elles ne suffisent pas à soutenir une conclusion affirmative.

Somme toute, le *De amicitia liber unus* mérite notre attention : il affirme indirectement l'influence d'un des meilleurs ouvrages d'Aelred, il suggère une relation possible entre Aelred et l'auteur anonyme de la lettre intercalée, il porte enfin témoignage sur la parenté très proche qui existe entre la doctrine d'Aelred et celle de l'évêque d'Hippone[34].

Dom Anselme Hoste.
Steenbrugge.

ADDENDUM

Au moment de la mise sous presse, je viens de remarquer un quatrième manuscrit de notre opuscule, sous le titre insolite *Speculum Spiritualis Amicitiae :* Worcester Cathedral, F. 114, f. 86-89v, XVe s. Je n'ai pas encore pu examiner le manuscrit. Le texte est attribué à Aelred dans le catalogue des manuscrits de Worcester, rédigé en 1622-1623 par P. Young (édité par I. Atkins et N. R. Ker, *Catalogus librorum manuscriptorum Bibliothecae Wigorniensis*, Cambridge, 1944, p. 38, n° 76 : « Speculum spiritualis amicitiae Aluredi »). L'attribution semble due à Young, car le récent catalogue de J. K. Floyer et S. G. Hamilton, *Catalogue of Manuscripts preserved in the Chapter Library of Worcester Cathedral*, Oxford, 1906, p. 54-55, décrit notre texte comme suit : « Speculum spiritualis amicitiae [= Augustinus de Amicitia]. Young s'est laissé guider par le titre que porte notre opuscule dans le manuscrit de Worcester et qui se lit en tête d'un ouvrage bien connu d'Aelred. Sans se douter il fut le premier à attribuer à Aelred le résumé connu sous le nom de saint Augustin. Car c'est bien de cela qu'il s'agit :

Inc. : « Cum adhuc puer essem... »
Expl. : « ...inimici oscula. » (Incomplet.)

31. « Elle est en effet composée selon toutes les lois du genre : Exorde sous forme de sentence générale *(Inter uariabiles fortunae casus, nihil suauius)* ; Narration *(Occurrunt enim notae tuae, uerba tua melle condita)* ; Pétition *(Medere ergo desideriis...)* ; Conclusion sous forme de résumé *(Non est amicus qui amico non subuenit)*.

32. Au sujet de la correspondance d'Aelred voir F. M. Powicke, *Walter Daniel's Life of Aelred, Abbot of Rievaulx*, London, 1950, p. c-cl. A compléter par la notice de Leland. *op. cit.*, p. 199 : *Aelred epistolarum liber I, Inc. : In quitto litore.*

33. L'emploi fréquent du verbe *impendi* (à propos duquel les Mauristes remarquent à tort : *Non est in Aelredo*). Cf. *Oratio Pastoralis*, ed. A. Wilmart, *L'Oraison Pastorale de l'abbé Aelred*, dans *Revue Bénédict.*, XXXVII, 1925, p. 263-272 ; cf. *De spiritali amicitia*, III, 1237.

34. Le R. P. de Veer AA. a bien voulu traduire ces notes. Qu'il daigne en agréer ici l'expression de notre vive gratitude.

Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin

RECHERCHES SUR L'AUTORITÉ RECONNUE A SAINT AUGUSTIN PAR CALVIN EN MATIÈRE D'EXÉGÈSE

L'influence exercée sur Jean Calvin par la pensée et l'œuvre de saint Augustin a été aperçue de tout temps. Elle a fait, depuis le début du siècle, l'objet d'études variées, et les historiens, tant catholiques que protestants, se sont efforcés d'en préciser l'exacte nature[1]. Nous nous proposons ici d'orienter la recherche vers un domaine peu exploré jusqu'à ce jour : l'exégèse. Durant toute sa carrière de professeur et de pasteur, Calvin n'a pas cessé en effet de commenter la Bible. Les fruits de son immense labeur exégétique sont, d'une part ses commentaires, entièrement rédigés de sa main, d'autre part ses leçons (*Praelectiones*), cours d'exégèse recueillis et mis au net par des sténographes, mais revus par le Réformateur lui-même[2]. Tout au long de ce travail, comme dans le reste de ses écrits, il n'a jamais perdu de vue l'œuvre exégétique de saint Augustin et s'y est fréquemment reporté. Aussi voulons-nous tenter de déterminer dans quelles dispositions il a abordé l'exégèse de saint Augustin : quels critères d'appréciation lui a-t-il appliqués ? quel est le caractère particulier de l'autorité qu'il lui a reconnue ? que saurons-nous de cette autorité d'après ses propres commentaires bibliques ? Pour approcher la solution de ce problème, nous considérerons ici les passages des écrits exégétiques de Calvin où la présence de saint Augustin s'affirme, soit que son nom soit cité ou son opinion commentée, soit qu'on discerne un simple rapprochement d'idées ou d'expressions entre les deux exégètes : c'est là que nous trouverons le point d'impact de leurs herméneutiques. Si les principes

1. L'ouvrage fondamental est désormais celui du P. Luchesius Smits (Mag. Dr.), *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, dont les deux premiers volumes ont déjà paru (I, *Etude de critique littéraire*, 1957. — II, *Tables des références augustiniennes*, 1958. Van Gorcum — Hak et Prakke, Assen ; Nauwelaerts, Louvain ; Béatrice Nauwelaerts, Paris). Nous renvoyons à son deuxième volume pour l'identification des références et citations augustiniennes dans l'œuvre du Réformateur.

2. Nous laissons de côté les sermons qui, étant destinés au grand public, ne contiennent que de très rares allusions à la personne ou à l'œuvre de saint Augustin.

herméneutiques de Calvin sont peu différents de ceux d'Augustin, nous ne pourrons guère qu'enregistrer l'accord général de deux exégètes et nous n'apprendrons probablement rien sur les règles — formulées ou non — qui dirigent leur exégèse. Si, au contraire, leurs principes herméneutiques divergent, cette divergence ne manquera pas d'apparaître, non seulement dans les résultats de l'activité exégétique, mais aussi dans des jugements de valeur prononcés par Calvin sur l'interprétation donnée par saint Augustin de tel ou tel passage biblique. Nous aurons alors à recueillir ces jugements, à les examiner, les confronter et les comprendre, pour obtenir une vue relativement synthétique de l'autorité reconnue à saint Augustin par Calvin en matière d'exégèse[3].

Une lecture, même rapide, des commentaires et des leçons montre que Calvin, presqu'à chaque fois qu'il se reporte à l'exégèse d'Augustin, affirme une opinion et exprime un jugement de valeur sur cette exégèse. Ici il approuve, là désapprouve, là encore amende ou complète, toujours il soupèse et évalue : ce qu'il sait de l'exégèse de saint Augustin, ce qu'il en lit, ne le laisse jamais indifférent.

En de très nombreux endroits, — pour nous les plus intéressants, — le jugement de valeur est amené par un véritable examen critique, parfois relativement développé, d'autres fois plus ramassé. Peu importe que le jugement ouvre souvent la critique plus qu'il ne la conclut : les deux éléments vont rarement l'un sans l'autre. S'agit-il de savoir pourquoi la Genèse (46.8) estime à 70 le nombre des descendants de Jacob établis avec lui en Égypte, alors que saint Étienne (Actes 7.14) parle de 75 personnes : Calvin déclare que la solution proposée par Augustin manque de force (*infirma... Augustini solutio est*) ; après quoi, ayant résumé cette solution en quelques mots (*quod Stephanus per prolepsin eos annumeret qui postea nati sunt in Aegypto*), il explique brièvement pourquoi il la rejette (*longe enim major catalogus texendus fuisset*)[4]. Dans son commentaire sur le livre des Actes des Apôtres, — d'ailleurs antérieur au commentaire sur la Genèse, — on retrouve le même problème, mais il est cette fois examiné de plus près : une phrase entière, avec référence au livre 16 de la *Cité de Dieu*[5], résume l'exégèse d'Augustin ; une nouvelle phrase exprime l'opinion du Réformateur (*Verum conjectura illa nullo modo recipi potest*) ; enfin un développement de plusieurs lignes appuie cette opinion et étoffe l'argument qui n'est qu'à peine esquissé dans le commentaire sur la Genèse[6].

3. Nous citons les ouvrages exégétiques de Calvin, d'après l'édition du *Corpus Reformatorum (C.R.)*, t. XXIII-LV, 1879-1896 (*Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Brunswick, 59 vol.).

4. *Comm. Gen.* 46.8 (*C.R.* XXIII. 561).

5. Les éditions renvoient par erreur au livre 26.

6. *Comm. Act.* 7. 14 (*C.R.* XLVIII. 137 ; pour d'autres exemples, cf. *C.R.* XXV. 78 ; XXXI. 310, 807 ; XXXII. 51 ; XLVII. 17, 211, 259 ; XLVIII. 168 ; XLIX. 92 ; LV. 361...).

A côté de ces passages, où l'opinion de Calvin est appuyée et commentée par un examen critique relativement détaillé, il en est beaucoup d'autres où elle n'est pas aussi longuement motivée. C'est ainsi qu'on trouve parfois des formules ramassées, vigoureuses, presque nerveuses, qui unissent une appréciation et les raisons de celle-ci[7]. Ailleurs, un jugement de valeur, sans motivation, accompagne une citation de saint Augustin ou une mention de ses œuvres, mais les raisons de ce jugement se déduisent aisément du contexte ou de la solution choisie par Calvin lui-même[8].

Il reste cependant une série de passages des commentaires et des leçons où Calvin ne laisse guère entendre que par un mot — un qualificatif par exemple — la nature de son opinion. Quand il se demande comment les magiciens de l'Égypte ont pu reproduire le prodige opéré par Moïse, alors que toutes les eaux du pays avaient été changées en sang, il repousse sans explication la première solution proposée par Augustin et lui préfère, mais sans donner davantage de raisons, la seconde[9]. Ailleurs, il déclare qu'il n'examinera pas la question des vêtements du Christ glorifié, malgré l'exemple d'Augustin[10]. Nombreux sont les passages de ses œuvres exégétiques où, tout en citant ainsi saint Augustin, tout en faisant appel à lui pour comprendre le texte biblique, il n'explique cependant pas pourquoi son explication lui paraît correcte ou insuffisante[11]. Il va être dès lors difficile, dans ces passages, de pénétrer les sentiments du Réformateur à l'égard de l'exégèse de saint Augustin. A défaut d'opinion exprimée, il conviendra d'observer une attitude, une méthode, la façon dont Calvin reçoit et incorpore dans ses propres œuvres l'apport augustinien. La recherche est d'autant plus périlleuse que les passages où Calvin garde un silence presque total et ne justifie guère son opinion sont fréquemment ceux où il affirme son consentement. On court alors le risque de ne voir que ce qui sépare les deux exégètes, oubliant que Calvin loue saint Augustin aussi souvent qu'il le désapprouve[12].

Néanmoins, ce sont les divergences qui apparaissent d'abord au lecteur, et de façon d'autant plus accentuée que Calvin ne manifeste réellement qu'une estime mitigée, — pour ne pas dire une certaine défiance, — à l'égard de l'exégèse augustinienne. C'est pourquoi, en nous attachant aux passages des commentaires et des leçons où le Réformateur se distance de saint Augustin, nous essaierons de déterminer sur quels points il fait

---

7. *Hoc quidem dictu plausibile est atque etiam utile, sed nihil ad Davidis mentem* (*C.R.* XXX. 559 ; cf. XLVII. 4, 48...).

8. *C.R.* XXIII. 60, 317 ; XXIV. 278...

9. *Comm. Exod.* 7. 22 (*C.R.* XXIV. 95). Cf. *C.R.* XXIII. 63, 123 (l. 44-48), 470; XXXVIII. 571...

10. *Comm. Act.* 1. 11 (*C.R.* XLVIII. 14). Cf. *C.R.* XLVIII. 25.

11. Cf. *C.R.* XXIII. 63, 129 ; XLVII. 74, 214, 241, 315...

12. « Dans ses commentaires, (Calvin) rejeta dans environ 80 cas l'interprétation donnée par l'évêque d'Hippone, mais il lui arriva tout aussi souvent de louer la qualité de son exégèse » (Smits, *op. cit.*, I, p. 269).

essentiellement porter sa critique, ce qui nous révélera du même coup les critères de ses jugements de valeur : ce sera notre première démarche. Après quoi, nous montrerons que ce point de vue critique, — d'ailleurs jamais systématisé, — doit être mis en relation avec une attitude beaucoup plus favorable, moins facile à cerner peut-être, mais reconnaissable cependant jusque dans les reproches que Calvin adresse à l'exégèse du grand docteur africain[13].

Un reproche revient souvent sous la plume de Calvin, où se concentreraient sans doute tous les griefs qu'il nourrit à l'égard de l'exégèse augustinienne : l'abus des subtilités. Augustin est un exégète ingénieux, affirme le docteur de Genève, mais son ingéniosité a plus d'apparence et de brillant que de profondeur et de solidité[14] et sa finesse se résout souvent en frivolités. On pourrait donner une liste relativement longue des passages où Calvin reprend, même sans le développer, un grief de ce genre[15], mais il importe davantage de pénétrer les motifs et de comprendre la portée de ce grief.

Dans une première série de textes, cette subtilité exagérée est mise principalement en rapport avec la recherche du sens de l'Écriture. La démarche dont Calvin fait reproche à saint Augustin, c'est alors de poursuivre une exégèse trop recherchée, de passer à côté du sens banal et immédiat, ignoré parce que trop simple ou dédaigné par ce que trop commun, pour se plaire dans des spéculations sans consistance ni nécessité. Qu'en résulte-t-il ? un manque de solidité dans l'exposition du texte sacré, des commentaires dépouillés d'une partie de leur autorité et de leur pertinence par la faute des finesses dont on les a surchargés. « Je crains, écrit Calvin à propos d'Exode 24.12, que la spéculation d'Augustin soit plus ingénieuse que solide »[16]. Il préfère donc souvent rechercher une interprétation mieux assurée que celle de l'évêque d'Hippone. « Pour moi, écrit-il ailleurs, j'embrasse ce qui a plus de consistance »[17]. Commentant Gen. 1.26, il rapporte l'opinion d'Augustin sur l'*imago Dei* et s'y range

13. Pour tout ce qui suit, cf. Smits, *op. cit.*, I, p. 265-269, où l'on trouvera bon nombre de remarques précieuses.

14. *Quod Augustinus affert, speciosum est magis quam solidum Comm.* (*Gen.* 35. 10, *C.R.* XXIII. 470).

15. *Augustinus prae aliis nimium argute philosophatur* (*C.R.* XXIII. 25)... *quod argute philosophatur Augustinus* (*C.R.* XXIII. 299 ; cf. XXXI. 595)... *argute hic disputat* (*C.R.* XXXI. 559)... *pie quidem, sed nimis argute* (*C.R.* XXXI. 569)... *illa enim Augustini argutia* (*C.R.* XXXI. 807)... *Augustinus subtiliter accipit* (*C.R.* XXXII. 56)... *neque enim placet illa Augustini argutia* (*C.R.* XXXII. 211)... *nimis argutum est quod affert Augustinus* (*C.R.* XLVII. 98)... *nec mihi probatur Augustini argutia* (*C.R.* XLVII. 189)... *frivola enim Augustini argutia est* (*C.R.* LV. 15), etc...

16. *Speculatio Augustini vereor ne arguta sit magis quam firma* (*Comm. Exod.* 24. 12, *C.R.* XXV. 78). Cf. *Comm. Deut.* 18. 3 : *Frigida quidem est ac spinosa Augustini solutio* (*C.R.* XXIV. 278).

17. *Ego interea quid magis solidum est amplector* (*Comm. Act.* 2.1, *C.R.* XLVIII. 25).

partiellement, mais ne manque pas d'ajouter, avant d'exposer sa propre solution, que la définition de l'*imago Dei* doit reposer sur une base plus ferme que celle qu'Augustin lui donne[18]. De même trouve-t-il faible l'interprétation qu'Augustin, en philosophe plus qu'en exégète, donne du psaume 63.4 [19].

Une autre série de textes met en lumière un reproche quelque peu différent. Augustin n'a plus mal compris : il a voulu trop comprendre, l'excès d'ingéniosité a produit une curiosité indiscrète. Certaines expressions, chargées peut-être d'une pointe d'ironie ou d'agacement, nous font comprendre que Calvin suit avec peine saint Augustin dans cette voie[20]. C'est être véritablement trop bien renseigné sur les circonstances du miracle que d'affirmer que les enchanteurs égyptiens ont trouvé chez les Hébreux l'eau pure dont ils avaient besoin pour répéter le prodige de Moïse[21]. De même y a-t-il de l'imprudence à prétendre révéler ce que le Christ écrivait dans le sable pendant que les Juifs accusaient devant lui la femme adultère[22]. Cette curiosité excessive crée des problèmes vains et superflus, si bien qu'à la fin « il y aura par tout à s'enquérir et on tombera en beaucoup de spéculations frivoles »[23]. Ce ne sont d'ailleurs pas, au premier chef, des motifs de prudence intellectuelle, mais plutôt des positions théologiques, ou à tout le moins une attitude spirituelle, qui expliquent la suspicion du Réformateur à l'égard de certaines exégèses, parfois hardies, de saint Augustin. Car l'honneur de Dieu lui-même est en jeu, qui ne se révèle jamais qu'en se voilant. Aussi Calvin n'hésite-t-il pas à écarter résolument telle interprétation d'Augustin lorsque celui-ci lui paraît décidément s'aventurer avec trop d'assurance dans le champ du mystère divin[24]. Mais, inversement, nous le voyons se ranger sans hésiter à sa suite lorsque son exégèse, plus respectueuse du secret de la toute-puissance divine, ne

---

18. ... *definitio imaginis Dei plus habere firmitatis debet quam in talibus argutiis* (*Comm. Gen.* 1. 26, *C.R.* XXIII. 26).

19. *Comm. Psalm.* 63. 4 (*C.R.* XXXI. 595). Par transcription littérale du terme hébraïque, les versions latines, à la suite des Septante, lisaient *vitas*, ce qui permettait à Augustin d'opposer la pluralité des *vies* humaines à l'unicité de la *Vie* divine (*Multae sunt vitae humanae, sed Deus unam vitam promittit...*, *In Psalm.* LXII. 12, *P.L.* XXXVI. 754-755). Cf. encore *C.R.* XXIII. 123, 470 ; XXV. 78 ; XXXI. 790.

20. *Quod divinat Augustinus* (*C.R.* XXIV. 95)... *qui divinant hoc vel illud* (*Christum*) *scripsisse* (*C.R.* XLVII. 189).

21. *Quod divinat Augustinus magos aquam sumpsisse quae pura et integra restabat ubi habitabant Israelitae, coactum est* (*Comm. Exod.* 7. 22, *C.R.* XXIV. 95).

22. ...*inscite meo judicio faciunt, qui divinant hoc vel illud (Christum) scripsisse* (*Comm. Joh.* 8. 6, *C.R.* XLVII. 189).

23. *Serm. Deut.* XIV. 1-20 (*C.R.* XXVII. 279). Cf. *Comm. Deut.* 18. 16 (*C.R.* XXIV. 269).

24. A propos des dimensions de l'arche de Noé, il n'admet pas la suggestion d'Augustin qui, pour rendre compréhensible que tant d'animaux aient pu vivre ensemble dans un espace si restreint, recourait, avec Origène, à une explication par la coudée géométrique, six fois plus grande que la coudée ordinaire. Et il écrit : Si *extraordinariam Dei potentiam excludas ab hac historia, meras fabulas narrari dices* (*Comm. Gen.* 6. 14-17, *C.R.*. XXIII. 123).

se risque pas à rendre compte du miracle[25]. La nature même de la révélation impose donc à l'exégète, de l'avis de Calvin, des limites qu'il ne doit pas tenter de dépasser par les questions irrecevables qu'il poserait au texte sacré : chaque fois qu'Augustin lui semble avoir dépassé ces bornes, il ne manque pas de le lui rappeler[26].

Mais comment savoir que l'on abandonne une quête licite ? qu'on se laisse emporter par la curiosité ? quand l'exégète devient-il un disputeur ? pourquoi Calvin reconnaît-il parfois le bien-fondé et la valeur de l'exégèse augustinienne, alors qu'il la repousse d'autres fois avec plus ou moins de vigueur ? Là encore, nulle déclaration véritablement explicite du Réformateur, et l'on est réduit le plus souvent à lire entre les lignes. On peut cependant tenter une première approche du problème, en considérant le vocabulaire utilisé par Calvin chaque fois qu'il porte un jugement sur l'exégèse augustinienne. L'emploi d'un verbe tel que *philosophari*, parler en philosophe, expliquer en philosophe, constitue déjà un indice précis[27]. On peut y ajouter un texte du commentaire sur le prologue de l'Évangile de Jean, où Calvin accuse Augustin d'être trop platonicien[28]. Mais ces passages, en eux-mêmes, ne nous aideraient guère si nous ne pouvions voir Calvin, en bien d'autres endroits, repousser l'exégèse augustinienne par cette raison qu'elle ignore le contexte ou ne correspond pas à la pensée de l'auteur sacré[29]. Après avoir rendu justice à la valeur incontestable de cette exégèse ou à son exactitude partielle, il se refuse donc souvent, quant à lui, à la déclarer satisfaisante, à cause de son peu de respect pour le sens historique de l'Écriture[30].

C'est en ce point que nous serrons de plus près les critères d'appréciation appliqués par le Réformateur aux écrits augustiniens sur lesquels il travaillait, — critères qui, par ailleurs, nous révèlent naturellement

---

25. *Quam ego sententiam (Augustini), tum quia miraculi gloriam amplificat, tum aliis de causis libenter amplector* (*Comm. Gen.* 25. 5, *C.R.* XXIII. 343).

26. Cf. *Comm. Joh.* XXI. 9 (C.R. XLVII. 450).

27. Cf. *C.R.* XXIII. 25-26, 299 ; XXXI. 595...

28. *Augustinus more suo nimium platonicus ad ideas rapitur...* (*Comm. Joh.* 1. 3, *C.R.* XLVII. 4). Bien que nous n'ayons pas retrouvé, dans les œuvres exégétiques, d'autre texte semblable, on peut retenir cependant comme caractéristique de l'opinion de Calvin l'expression *more suo.*

29. On rencontre fréquemment sous sa plume des expressions de ce type : *nihil ad prophetae mentem* (*C.R.* XXXI. 807 ; XXXII. 51), *parum apposite his verbis* (*C.R.* XXXI. 310), *nihil ad Davidis mentem* (*C.R.* XXXI. 559), *nihil ad praesentem locum* (*C.R.* XXXII. 168 ; XLVII. 351 ; LV. 15), *a mente evangelistae longe remotum* (*C.R.* XLVII. 4), *ad praesentem locum minus apte* (*C.R.* XLVII. 17), *alienum a Christi mente* (*C.R.* XLVII. 58, 68), *nihil tale venisse Christo in mentem* (*C.R.* XLVII. 259), *improprie ab Augustino dictum* (*C.R.* XLVIII. 227), *nihil ad Pauli mentem* (*C.R.* XLIX. 92), *expositio a mente Pauli remota* (*C.R.* L. 202), *in argutia nihil ad rem pertinente* (*C.R.* LI. 178). Ou bien il dira que telle interprétation avancée par Augustin est forcée, abusive, *coacta* (*C.R.* XXIII. 317 ; XXIV. 95).

30. *Verum quidem est quod hic dicit Augustinus,... sed praesenti loco non per omnia convenit* (*Comm. Joh.* 10, 16, *C.R.* XLVII. 244 ; cf. *C.R.* XXXI. 559-560 ; XXXII. 51, 168 ; XLVII. 351, etc...).

certains de ses principes herméneutiques. S'il demeure assez fréquemment sur la réserve, s'il ne manifeste, pour les commentaires bibliques de saint Augustin, qu'un enthousiasme mesuré, c'est que celui-ci lui paraît introduire, dans ses explications, des principes étrangers à la Bible elle-même, et témoigner surtout d'une liberté par trop désinvolte envers la lettre des Écritures. Certes, l'évêque d'Hippone fournit à la foi une exégèse toujours édifiante ; rarement il erre totalement ; et s'il se trompe, la pureté même de son intention le justifie. Mais il a le tort, selon Calvin, d'oublier parfois que la Bible s'explique très simplement par elle-même, que le commentaire est bon dans la mesure où il s'attache très étroitement au sens du contexte, et qu'il n'y a pas d'autre façon de rendre fidèlement la pensée et l'intention de l'auteur inspiré.

Conséquent avec ce principe, Calvin préfère donc souvent, aux interprétations recherchées d'Augustin, une exégèse plus simple, plus sobre, moins questionneuse[31], plus attentive au sens littéral[32]. Lorsqu'il découvre qu'Augustin lui-même, hésitant, a suggéré plusieurs solutions pour résoudre une difficulté, il choisit celle qui offre l'avantage de la simplicité et de la plus grande vraisemblance[33]. Mais, d'autre part, à chaque fois qu'il entreprend, de l'exégèse d'Augustin, une réfutation en forme, c'est à partir d'une argumentation uniquement biblique, en prenant appui sur des preuves tirées du contexte ou de l'ensemble de la théologie biblique[34]. Puisqu'Augustin prend trop de liberté avec le sens premier de l'Écriture, c'est par un appel au contexte seulement qu'il se sent le droit de rectifier, et contredire, amender ou compléter certaines de ses lectures du texte sacré.

Du respect de Calvin pour le sens historique de l'Écriture découle sa position à l'égard de l'exégèse allégorique[35]. Cette position semble claire au premier abord : le Réformateur redoute incontestablement la virtuosité de saint Augustin dans la recherche d'un sens spirituel venant se surajouter

---

31. *Nihil utilius est quam in genuina rerum tractatione insistere* (*Comm. Gen.* 6. 14-17, *C.R.* XXIII. 123)... *Quia nobis potius quaerenda est soliditas quam argutiae, contenti simus genuino Prophetae sensu* (*Comm. Psalm.* 85. 11, *C.R.* XXXI. 790). Cf. *C.R.* XLVII. 96.

32. *Comm. Act.* 7. 56 (*C.R.* XLVIII. 168) ; *Comm. Joh.* 8. 6 (*C.R.* XLVII. 189).

33. *Comm. Exod.* 7. 22 (C.R. XXIV. 95).

34. Ainsi quand, à propos de l'*imago Dei* (Gen. 1. 26), il s'oppose à Augustin, qui distingue entre *imago* et *similitudo*, il fait remarquer :

1° qu'il n'y a pas, dans la Genèse, de différence entre image et similitude, puisque Moïse ne parle plus dans la suite du chapitre que d'image (cf. v. 27) ;

2° que les Hébreux ont coutume d'exprimer parallèlement une même chose sous deux formes différentes ;

3° qu'au chapitre 5 (v. 2), il n'est question que de la similitude (*C.R.* XXIII. 26).

On trouve d'autres démonstrations analogues, quoique généralement plus brèves, *C.R.* XXIII. 561 et XLVIII. 137 ; XXIV. 278 ; XXXI. 310 ; XLVII. 9, 12 ; LV. 361.

35. Nous donnons au mot *allégorie* une acception très large. Calvin n'use pas en effet, sur ce point, d'un vocabulaire très strict.

au sens littéral et le repoussant parfois au second plan[36]. Cependant, si sa méfiance ne fait aucun doute, si elle ne doit pas non plus surprendre, en raison des principes herméneutiques qui la sous-tendent, elle est aussi difficile à définir en théorie qu'elle manifeste de souplesse dans la pratique.

En effet, certains recours d'Augustin à la méthode allégorique provoquent chez Calvin une opposition très nette. La question de la date de la Pentecôte nous en offre un exemple : pourquoi, demandaient les exégètes, le Saint-Esprit est-il descendu sur les disciples tel jour plutôt que tel autre ? Recourant à sa méthode favorite, Augustin s'aidait d'un type vétérotestamentaire, l'effusion de l'Esprit cinquante jours après Pâques ayant été figurée, selon lui, par le don de la loi survenu cinquante jours après la Pâque des Juifs. Mais Calvin ne lui donne pas son accord et l'approuve même si peu qu'il refuse toute discussion[37], car c'est pour lui une solution de facilité et une fuite que de se précipiter dans l'allégorie dès lors qu'on se trouve en peine[38]. Un peu d'agacement le saisit aussi lorsqu'il voit Augustin chercher avec complaisance, dans les dimensions de la Croix, la révélation de mystères cachés[39]. Ne sont-ce pas subtilités sans lien avec le passage à commenter ? et qui constituent un abus, une déviation intolérable de la saine exégèse ? n'est-ce pas jouer avec les choses saintes ? Or on court le risque, en s'abandonnant à ces tours de force, d'attenter gravement à l'autorité de l'Écriture[40] et de l'exposer aux railleries des incrédules[41].

Et pourtant le Réformateur ne se montre pas toujours aussi sévère pour les allégorismes repris ou découverts par saint Augustin. En matière d'exégèse biblique, il n'est en effet pas facile de distinguer toujours nettement entre un sens allégorique ou typique, et le sens littéral. Où s'achève celui-ci ? où commence celui-là ? Il est souvent difficile de le préciser. Et parce qu'on a peine à faire ce démarcage, il n'est jamais permis à l'exégète d'affirmer qu'il veut donner de l'Écriture un commentaire exclusivement littéral. C'est sans doute pourquoi Calvin, bien loin de condamner l'usage de la méthode allégorique, ne répugne pas lui-même à chercher, dans un personnage, un événement ou une institution de l'Ancien Testament, le type d'une réalité de l'économie nouvelle[42]. Il admet volontiers, avec saint Augustin, que l'arbre de la vie préfigure le

36. Cf. *C.R.* XXIII. 123, 299 ; XXX. 223-224 ; XLV. 808 ; XLVII. 431...

37. *Comm. Act.* 2. 1 (*C.R.* XLVIII. 25). *Ego illam Augustini anagogem refutare nolo...*

38. *Comm. Joh.* 8. 49 (*C.R.* XLVII. 211). *Augustinus ad allegoriam confugit...*

39. *Comm. Eph.* 3. 18 (*C.R.* LI. 187). Le texte augustinien mis en cause (*Serm.* 247) est inauthentique et n'a pas été reconnu comme tel par Calvin.

40. Cf. *Hom. I Sam.* 17. 38-45 (*C.R.* XXX. 224).

41. Cf. *Comm. Deut.* 5. 16 (*C.R.* XXIV. 602) ; *Comm. Is.* 53. 8 (*C.R.* XXXVII. 261).

42. Il donne aussi à certains faits de la vie du Christ, pourtant sans référence littérale à son œuvre salutaire, une valeur symbolique. Cf. *Comm. Joh.* 19. 34 (*C.R.* XLVII. 422) : le sang et l'eau coulant du flanc percé de Jésus.

Christ, Verbe éternel de Dieu[43]. Il ne nie pas non plus que l'arche soit typique de l'Église[44]. Il ne repousse pas davantage un symbolisme de la circoncision[45], mais il prend soin de montrer cependant que son accord avec l'évêque d'Hippone n'est pas total. Car, pour lui, c'est l'arche de Noé en tant qu'intervention salvatrice de Dieu parmi les hommes, en tant qu'« événement » de l'histoire du salut, qui est typique de l'Église : il n'en accorde pas plus à saint Augustin et se refuse à distinguer encore, dans chaque partie de l'arche, une autre préfiguration de l'Église[46]. Comment s'expliquer sa démarche ? et pourquoi fait-il un bout de chemin avec saint Augustin pour l'abandonner ensuite ? Lui-même ne fournit à ce sujet que peu d'indications, mais quelques textes concordants suggèrent pourtant qu'il accepte une exégèse de type allégorique lorsqu'elle est soutenue par l'Écriture elle-même. Ainsi, que les sept jours séparant la naissance de la circoncision figurent le cours de la vie présente, comme le soutient saint Augustin, voilà qui est probable, conforme même à la raison ; que le huitième jour, jour de la circoncision, signifie le début de la vie nouvelle, il faudrait l'admettre en conséquence, mais l'exemple de l'Écriture n'autorise pas cette exégèse et Calvin préfère réserver son opinion[47].

Pour ce qui touche à l'exégèse allégorique, nous observons donc chez le Réformateur une attitude relativement nuancée, lourde évidemment d'une méfiance de principe, mais ouverte cependant à certaines interprétations typologiques proposées par saint Augustin, dans la mesure où elles n'excèdent pas les limites posées par l'exemple même des écrivains sacrés. Or, nous avons pu le constater déjà plus haut, il y a là davantage que la rencontre accidentelle de deux exégètes : Calvin montre aussi, dans ses commentaires, qu'il reconnaît à saint Augustin une autorité certaine en matière d'exégèse. Quelle est la nature même de cette autorité, sous son aspect le plus positif ? en quels termes est-elle reconnue ? Voilà les questions que nous allons tenter de résoudre pour terminer.

C'est déjà un témoignage de cette autorité que la place relativement considérable tenue par saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Calvin. Certes, il n'y a pas autant de points de contact avec les écrits augustiniens dans les commentaires ou les leçons que dans l'*Institution* ou les opuscules[48]. Néanmoins, Calvin met très largement à contribution,

43. *Comm. Gen.* 2. 9 (*C.R.* XXIII. 38).

44. *Comm. Gen.* 6. 14-17 (*C.R.* XXIII. 123).

45. *Comm. Gen.* 17. 12 (*C.R.* XXIII. 241-242).

46. *Arcam fuisse ecclesiae imaginem certum est, teste Petro* (1 *Pet.* 3. 21) : *verum singulas ejus partes ad ecclesiam aptare, minime consentaneum est...* (*C.R.* XXIII. 123).

47. *...quia nusquam exposita in scripturis ratio legitur, nihil ausim asserere* (*C.R.* XXIII. 241-242). Cf. n. 41, *teste Petro.*

48. Le P. Smits a relevé dans l'*Institution* 1175 points de contact avec les écrits augustiniens (soit 1 par colonne dans le *Corpus Reformatorum*) et 2214 (1 pour 2 colonnes) dans les opuscules, contre 504 dans les commentaires et les leçons (1 pour 24 colonnes). Cf. *op. cit.* I, p. 117.

dans ses explications du texte biblique, l'exégèse de saint Augustin : c'est sans doute le seul Père latin dont il ait sérieusement étudié l'œuvre exégétique[49].

Mais il y a plus encore : le nombre des passages où il approuve simplement le maître, autant que sa façon de se référer aux idées ou aux écrits d'Augustin, révèle le préjugé favorable qu'il nourrit envers lui, même en matière d'exégèse. Chaque fois qu'il se range à l'avis d'Augustin, il ne se fait pas faute de lui accorder les éloges-mêmes qu'il s'était senti contraint de lui refuser en d'autres circonstances[50]. S'il le blâme parfois de ce qu'il néglige le sens historique et premier de l'Écriture pour des développements peut-être utiles, mais sans grand rapport avec le sujet, il sait aussi le louer lorsqu'il serre de près le texte à expliquer[51]. S'il redoute parfois ses hardiesses, il se plaît ailleurs à remarquer sa prudence et la fidélité avec laquelle il rend la pensée de l'auteur sacré[52]. Il reconnaît l'à-propos de certaines de ses applications bibliques aux problèmes ecclésiastiques[53], et il va parfois jusqu'à s'effacer totalement devant lui pour lui laisser la parole[54].

Il n'est pas jusqu'à ses critiques où l'on ne discerne ici ou là comme un regret d'avoir à se dresser contre un maître respecté. Certaines expressions de sa désapprobation sont parfois un peu vives, comme s'il ne pouvait plus contenir sa mauvaise humeur en face d'une exégèse qui ne le satisfait pas[55], mais il conserve, en général, une attitude et des termes courtois là même où il veut prendre saint Augustin en faute[56]. Il s'efforce à plusieurs reprises d'expliquer comment celui-ci a pu parvenir à une exégèse erronée. Comme pour l'excuser, il fait remarquer qu'il lisait l'Ancien Testament dans la

49. Chrysostome, parmi les Grecs, lui paraît préférable à Augustin par son respect du sens littéral.

50. Nous avons relevé certains des termes qui reviennent sous la plume de Calvin lorsqu'il veut exprimer une opinion favorable envers l'exégèse d'Augustin : *prudenter* (*C.R.* XXIII. 9 ; XXIV. 546 ; XXXI. 108 ; XXXVII. 277 ; XXXVIII. 90 ; XLI. 163 ; LII. 333...), *scite* (*C.R.* XXIII. 189 ; XXXI. 108, 766 ; XLV. 622 ; XLVII. 17 ; LII. 95...), *recte, rectius* (*C.R.* XXIII. 9, 60 ; XXIV. 578 ; XXXIX. 39 ; XLVII. 3...), *vere, verum, verissimum* (*C.R.* XXIV. 187 ; XXXVII. 63 ; XXXIX. 44 ; XLVII. 241...), *apposite* (*C.R.* XLV. 622 ; XLVII. 78...), *apte, aptissime* (*C.R.* XXXVII. 277 ; XLI. 163...), *eleganter* (*C.R.* XLV. 166 ; XLIX. 501...), *lepide* (*C.R.* XXXI. 266...), *solide* (*C.R.* XLIX. 183...), *merito* (C.R. XXXVI. 668...), *plausibiliter* (C.R. XXXI. 659...), *bene* (*C.R.* LV. 419...), *pie* (*C.R.* XLVII. 17 ; LII. 95...), *fideliter* (*C.R.* LV. 144...), etc. Il écrit aussi qu'il « accepte volontiers » l'interprétation d'Augustin (*C.R.* XXIII. 343 ; XXV. 464 ; XXXVIII. 207...), qu'il y « souscrit » (*C.R.* XXIII. 63 ; XLVIII. 505...), qu'elle ne lui « déplaît » pas (*C.R.* XXIII. 38 ; XLVII. 422 ; LV. 144...), qu'il ne la « désapprouve » pas (*C.R.* XLV. 401...), qu'il préfère « suivre » Augustin plutôt que tout autre (*C.R.* XLVII. 74...).

51. *Comm. Joh.* 6. 63 (*C.R.* XLVII. 159). *Augustinus subaudiendum putat solam et per se, quia debeat cum spiritu conjungi, quod cum re ipsa consentaneum est.*

52. *Comm. Matth.* 23. 2 (*C.R.* XLV. 602). *Scite... Augustinus et apposite ad Christi mentem...*

53. *Comm. Is.* 54. 13 (*C.R.* XXXVII. 277) ; *Comm. Joh.* 4. 2 (*C.R.* XLVII. 78).

54. *Comm. Col.* 1. 24 (*C.R.* LII. 94)... *quod Augustini verbis malo quam meis exprimere.*

55. *Augustinus in argutia nihil ad rem pertinente sibi valde placuit... Quid ad Pauli mentem ?* (*Comm. Eph.* 3. 18, *C.R.* LI. 187 ; cf. *C.R.* XXIV. 602 ; XXXVII. 261 ; XLVII. 450 ; XLVIII. 14 XLIX. 92...).

version grecque ou les traductions latines, et n'avait pas la possibilité de recourir au texte hébraïque quand il en eût tiré utilité. De même aurait-il évité des erreurs s'il avait pu collationner plusieurs manuscrits grecs du Nouveau Testament pour en extraire la leçon correcte[57]. Rarement Calvin porte, sur telle interprétation biblique soutenue par saint Augustin, un jugement uniquement négatif. Ici, il la déclare plausible, utile, mais ni imposée par le contexte, ni par conséquent contraignante[58]. Là, il lui accorde une mention particulière, la cite avec éloge, sans qu'il s'y rallie cependant[59]. Ailleurs encore, il prend soin d'en dégager les éléments de valeur[60]. Jamais il n'en suspecte la signification édifiante : l'exégèse d'Augustin lui paraît toujours, — il aime à le rappeler, — animée par les sentiments de la plus grande piété, et il n'est probablement pas loin de situer en ce point sa plus haute valeur[61].

Au début de sa carrière, avant même qu'il eût publié l'*Institution*, Calvin écrivait déjà qu'Augustin était un exégète très religieux, qu'il surpassait tous les autres Pères, Grecs ou Latins, en ce qui concernait le dogme, mais que, par la faute de son ingéniosité, il manquait parfois de solidité dans l'exposition de l'Écriture[62]. Cet avis ne semble pas avoir changé avec les années, puisque notre étude a fait apparaître, dans les commentaires et les leçons de Calvin, une attitude prudente, à la fois critique et bienveillante, envers l'exégèse augustinienne.

D'une part, la très profonde admiration de Calvin pour le grand évêque, le rôle joué par celui-ci dans sa conversion, la paternité théologique et spirituelle dont il lui fait hommage, marque fortement les écrits exégétiques de Calvin et tempère jusqu'à ses jugements les plus sévères. D'autre part, les principes herméneutiques qui sont les siens le contraignent très souvent à diriger contre l'exégèse de saint Augustin des critiques, qui portent essentiellement sur un point : la recherche du sens littéral de l'Écriture, que saint Augustin néglige trop fréquemment pour quêter un sens différent, et à laquelle Calvin veut redonner au contraire la primauté.

Doit-on pour autant en déduire que saint Augustin et Calvin sont représentatifs de deux écoles exégétiques opposées, et cela malgré les relations de parenté dogmatique que l'on peut établir entre les deux

---

56. Cf. *C.R.* XXV. 78 ; XLVII. 9, 17, 76, 244 ; XLIX. 92...
57. Cf. *C.R.* XXXI. 559, 595 ; XXXII. 168 ; XLVII. 294.
58. Cf. *C.R.* XXXI. 559 ; XXXII. 51, 168 ; XLV. 808.
59. Cf. *C.R.* XXIII. 60 ; XLVII. 9, 76.
60. Cf. *C.R.* XLVII. 68, 244.
61. Cf. *C.R.* XXXI. 569 ; XLVII. 17 ; LII. 95.
62. *Augustinus citra controversiam in fidei dogmatibus omnes superat. Religiosus quoque imprimis scripturae interpres, sed ultra modum argutus. Quo fit ut minus firmus sit ac solidus* (*Praefatio in Joh. Chrysostomi homilias*, 1535, *C.R.* IX. 835).

docteurs ? Notre étude, à elle seule, ne permet pas de l'affirmer, puisqu'elle n'a cherché à déterminer que l'autorité reconnue plus ou moins explicitement, par le Réformateur genevois, à saint Augustin, commentateur des Écritures. Elle constitue donc tout au plus un indice de cette opposition, et nous ne pouvons pas lui donner une autre signification. Pour élucider complètement le problème, il faudrait entreprendre des recherches d'ensemble sur l'exégèse calvinienne, dont on comparerait les résultats avec ce qu'on sait de l'herméneutique augustinienne : c'est alors seulement que les rapports entre saint Augustin et Calvin, exégètes des Saintes-Écritures, deviendraient plus intelligibles.

Georges Besse.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1957

et compléments d'années antérieures

(2e partie)

I. — TEXTES

127. *St. Augustine's Treatise on The City of God* Abridged, par F. R. Montgomery Hitchock, « Translations of Christian Literature. Series II », S.P.C.K., London-The Macmillan Company, New York, 1951, 19 × 13, xviii-117 p.

Réimpression de l'édit. de 1900 dans « Early Church Classics ». Sélection de textes traduits en anglais de la *Cité de Dieu*. Notes intéressantes dans l'introduction sur « Les versions comparées d'Aug., de Tertull. et de Jérôme », sur « Augustin et les Septante », sur « Augustin à propos du Canon des Écritures ».

128. *Saint Augustine. City of God.* John Healy's translation with a selection from Vives's commentaries. Edited by R. V. G. Tasker, introduction by Sir Ernest Barker, 2 vol., « Everyman's Library, 983 », E. P. Dutton, New York - J. M. Dent, London, 1957, 17,5 × 11, lxxiv-371 p. et 444 p.

Réimpression de l'édition de 1947.

129. *S. Agostino. Città di Dio e Libero Arbitrio.* Introduzione, Traduzione e Note a cura di Carmine Buda. « Classici della Filosofia », Angelo Signorelli, Roma, 1956, 21 × 16,5, 132 p.

Un choix de textes du *De civ. Dei* et du *De lib. arbitrio* traduits et annotés à l'intention de jeunes étudiants. Pas de texte latin. Une introduction (13-27 et 103-107) informe sur l'auteur et sur la composition de chaque ouvrage, tandis que des sommaires permettent de s'en former une idée d'ensemble ; les notes, sobres, insistent davantage sur les idées que sur les faits, ce qui est normal pour une collection destinée aux jeunes préoccupés de philosophie.

130. *Les Confessions de Saint Augustin*, traduction par G. Combès, P. Lethielleux, Paris, 1957, 16 × 11, 491 p.

La maison Lethielleux donne en format portatif une réimpression des *Confessions* par le ch. G. Combès parues en 1942 : traduction française sans le latin, avec titres

de chapitres et de paragraphes, notes de bas de page et table analytique. Témoignage du succès des *Conf.* en France comme à l'étranger. En tout conforme aux précédentes, cette édition s'enrichit seulement d'une Introduction du R. P. F. Cayré, présentation d'ensemble de l'ouvrage dont le fond se rattache : 1. à Dieu le Père, Créateur et Providence ; 2. au Christ Médiateur ; 3. à l'Esprit Sanctificateur. D'où l'intérêt des *Conf.* pour le chrétien cultivé et leur actualité.

A. D.

131. *Saint Augustin. Confessions,* Livres I-VIII. Texte établi et traduit par Pierre DE LABRIOLLE. T. I « Collection des Universités de France », 7e édit., Les Belles Lettres, Paris, 1956, 20,5 × 13,5, XXXIV-205 p.

132. *Aurelii Augustini Psalmus contra partem Donati,* Introduzione, Testo critico, Traduzione et Note, par Rosario ANASTASI. Pubblicazioni dell' Istituto Universitario di Magisterio di Catania, Serie letteraria-Testi critici N. 1, Cedam, Padova, 1957, 25 × 17, 109 p.

Décidément le *Psalmus contra partem Donati* jouit d'une grande faveur : il est l'objet d'études et il connaît l'honneur de nouvelles éditions. En 1935 Dom Lambot l'édita d'après Vossianus latinus 8°69 de Leyde, IXe s., que Petschenig, CSEL, LIII, 1908, ignorait : *Revue bénédict.*, XLVII, 1935, 312-330 [318-328] ; en 1956 W. BULST l'inséra dans ses *Hymni latini antiquissimi...*, Heidelberg, 1956, 139-146, appar. crit. 197-198 ; voir Bulletin augustinien dans *Revue des ét. aug.*, V, 1959, 161, n. 29 ; et voici de Rosario Anastasi une nouvelle édition, introduction (1-39), texte critique et traduction (44-71) et commentaire (75-94), suivi de tables. Remarquons tout de suite qu'aucun de ces éditeurs ne connaissait le ms 1099, XIIe s. de l'Université de Graz : A. KERN, *Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, t. 2, Vienne, 1956, n. 1099, qui appartiendrait à la famille opposée au Vossianus latinus 8°69 : LAMBOT, *Revue bénéd.*, LXVIII, 1958, 163. C'est Voss. lat. 8°69 « principal témoin » d'après LAMBOT, *Revue bénéd.*, 1935, 314, que les éditeurs modernes prennent pour base : il donne en effet le *proemium causae* (éd. Lambot : 2-6) qu'Aug., *Retract.*, I, 20 (19), affirme avoir composé, et il rend donc inutiles les ingénieuses hypothèses élaborées jadis à son sujet. Il restitue aussi des vers manquants : Strophe C v. 43 et Q v. 213-214 (voir motifs possibles de leur omission, Introd. 12-13). Il permet aussi de rétablir de nombreux endroits tenus pour corrompus, bien que lui-même ne soit pas sans fautes, « mais cet inconvénient est sans conséquence, la bonne leçon se trouvant conservée ailleurs (LAMBOT, *loc. cit.*, 315) ». Sur la bonne leçon conservée ailleurs, cependant, ni Bulst, ni Anastasi ne sont toujours d'accord avec Lambot, si bien qu'on se demande qu'elle est l'édition définitive. Au demeurant, ce désaccord ne s'explique pas par la critique du Voss. lat. 8°69 exprimée par Baxter, *Sacris erudiri*, IV, 1952, 18-26, qui reproche à ce ms. d'avoir une « learned and corrective tendency » et « de mal comprendre les lois (lois rythmiques et langue vulgaire ?) qu'Aug. aurait suivies dans la composition de ce psaume (p. 25) ». Baxter propose comme remèdes : l'insertion d'une voyelle prothétique devant le s impur et la syncope de la voyelle dans la terminaison de la 2e personne du pluriel (p. 22). Ni Bulst, ni Anastasi n'ont recours à ces principes et ce dernier consacre à les réfuter une partie de son introd. (13-19) dont le but est de justifier les leçons qu'il adopte. Je suis toujours un peu réticent quand ces motifs sont, chez n'importe qui d'ailleurs, d'ordre métrique ou rythmique. En ce sens Baxter a raison : il y a pour ce psaume une question préalable, à savoir quelle technique Aug. emploie pour faire un chant populaire qui ne soit « non aliquo carminis genere... ne me necessitas metrica ad... compelleret (*Retract.* I, 20 (19). H. VROOM, *Le Psaume abécédaire de saint Augustin et la*

poésie latine rhythmique, 1933, ne connaissant pas Voss. lat. 8° 69, arrive d'un point de vue rhythmique à justifier dans son ensemble le texte de Petschenig ! Aug. imite-t-il la technique des psaumes donatistes, non ceux en punique mais en latin, qui sans aucun doute lui ont suggéré de faire ce psaume abécédaire ? Jusqu'ici on n'en connaît pas ; il nous manque donc un terme de comparaison ; mais il y aurait le psaume abécédaire de Fulgence de Ruspe, édité par Lambot, sur Voss. lat. 8°69 il est vrai, dans *Revue bénéd.*, XLVIII, 1936, 221-234 [226-234] et W. Bulst, *Hymni latin. antiquiss.*, 147-155. Ces questions ne sont pas traitées par l'A. dans son introduction. Le texte et sa traduction sont suivis d'un commentaire que j'apprécie davantage. Un Index locorum et un Index grammatical fort utiles, achèvent le volume.

A. de V.

133. *Augustin d'Hippone, Sermon sur les deux fils*, traduit par Dom A. de Brouwer, dans *Bible et Vie chrétienne*, n° 18, 1957, 56-64.

Le sermon d'Augustin ici traduit, et très exactement, est le *Caillau et Saint Yves*, II, 11 qu'on trouvera dans les *post maurinos reperti*, *Miscellanea Agostiniana*, I, 256-264. Spécimen de l'exégèse spirituelle d'Augustin : les deux fils de la parabole du prodigue sont les deux peuples, juif et gentil.

A. D.

134. *Sermon de saint Augustin sur la nuit sainte*, traduction par A.-M. Roguet, dans *La Maison-Dieu*, 49, 1957, 5-9.

Il s'agit du *Sermon* 221, pour la Vigile de Pâques. La *Patr. lat.*, Migne, t. 38, col. 1089-90 n'en donne que la conclusion, un tiers à peine de ce qui en a été publié par Dom C. Lambot dans *Stromata patristica et mediaevalia*, Utrecht-Bruxelles, 1950, 77-80. Augustin expose pourquoi il est recommandé aux chrétiens de sanctifier la nuit par la prière, et quelles raisons plus urgentes ils ont de sanctifier par la veille la nuit sainte entre toutes.

A. D.

135. *Sermon on Psalm. XXXIII*, translation, par Edmund Hill, dans *Life of the Spirit*, 12, 1957, 176-181 ; 223-227.

Traduction en anglais de l'*Enarr. in psalm. XXXIII*.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

CONFESSIONS

136. *El estilo de San Agustín en las « Confesiones ». El vocabulario y la frase*, par S. Joseph-Arthur, dans *Augustinus*, II, 1957, 31-48.

Remarques pertinentes sur les qualités du style augustinien, sa pureté ennemie des néologismes, rares ou formés selon les règles cicéroniennes ; son rythme et son évocation poétiques ; ses périodes bien équilibrées, quoi qu'en disent certains critiques ; sa vie et sa variété. — On regrettera que l'A. n'ait pas approfondi le style propre des *Confessions* et se soit laissé entraîner à des considérations générales déjà connues, tirées du *De doctrina christ.*, *De civit. Dei*, et aussi de Cicéron.

F.-J. T.

137. *Du* Phédon *aux* Confessions *de saint Augustin*, par J.-G. Préaux, dans *Latomus*, XVI, 1957, 314-325.

Après la publication de ses *Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du « tolle lege »* (*Revue belge de philol. et d'hist.*, XXXIII, 1955, 555-576), J.-G. Préaux s'est interrogé sur la valeur de ses rapprochements ; ses convictions se sont affermies à la découverte de ce qu'il appelle « l'épisode socratique du *tolle lege* » en *Phédon* 98 *b* où Socrate raconte son espoir déçu à la lecture d'un ouvrage d'Anaxagore : « conversion manquée » (p. 318, 323) dont le récit a été stylisé par Platon. « Un fait authentiquement vécu est à la base du récit du *Phédon* et de celui des *Confessions*, mais ici comme là ce fait a été habillé par deux metteurs en scène de génie » (p. 324). Les deux textes, ainsi confrontés, relèvent d'une « méthode éducative semblable aussi bien dans le monde païen que dans les milieux chrétiens » (p. 324) : méthode mise en œuvre par les grands directeurs d'âmes : Socrate, Sextus, Sénèque, Ambroise... Comme Plutarque en son traité *De profectibus in virtute*, Augustin serait donc tributaire, dans le récit de sa conversion, d'une tradition antique d'éducation spirituelle, de ce que P. se plaît à appeler les *mystères de la paideia* (p. 325). Je ne pense pas que le nouveau parallèle établi en cet article soit de nature à convaincre les « historicistes » (p. 325), réfractaires à la thèse de M. Courcelle. Notons encore qu'une page du *De anima* de Tertullien (12, 1-2) est aussi commentée au cours de cet article (p. 318-323) à la lumière de *Phédon* 98.

G. M.

Sur les *Confessions*, voir aussi les nos 210, 222.

ENCHIRIDION

138. *Kdaj je Avguštin napisal svoj Enchiridion ?* (Quo anno Augustinus Enchiridion composuerit ?), par Franc Ksaver Lukman, dans *Razprave, Dissertationes*, II, 305-310. Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti (Academia Scientiarum et Artium Slovenica), Razred za Filološke in Literarne Vede, Ljubljana, 1956, 25 × 18, 335 p.

La fixation de la date de composition de l'*Enchiridion*, importante pour jalonner exactement l'évolution de la pensée théologique d'Augustin, dépend de la fixation de celle du *De octo Dulcitii quaest.* (term. ad quem). L'A. récuse les solutions antérieures (cf. *Biblioth. august.*, 1re série, vol. 10, p. 586), notamment 422 et 426. D'après lui, Augustin aurait pris tant de soin à préciser la date de Pâques (*De VIII Dulc. quaest.*, début) parce que cette année-là l'église d'Afrique ne s'était pas conformée au calendrier des églises d'Occident. Elle l'aurait célébrée le 22 mars (XI kal. apr.), ce qui se serait produit en 425. Dès lors, le *De cura pro mortuis gerenda*, qui le précède immédiatement, est à placer dans le premier trimestre de 425, et l'*Enchiridion*, antérieur à ce dernier, dans le dernier trimestre de 424. — Il est intéressant de constater que le calcul de l'A. aboutit à justifier la conjecture des Mauristes, qui proposèrent en effet de corriger non par VII, mais par XI, le III *kal. april.* certainement fautif du texte actuel d'Augustin. Et nous ajoutons que cette solution était déjà énoncée par G. Bardy, p. citée, dans son « Introduction aux Huit Questions de Dulc. », *Bibliothèque august.*, 10.

A. D.

SERMONS

139. *Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse ?*, par H. Barré, dans *Revue bénédictine*, LXVII, 1957, 10-33.

Cet art. intéresse notre Bulletin par le matériel pseudo-augustinien et africain qu'il met judicieusement à profit. Le sermon *Exhortatur* est le XIII[e] des 14 sermons sur la sainte Vierge que Migne a réimprimés parmi les *opera dubia* de saint Ildefonse de Tolède (PL 96, 239-284 ; serm. XIII = *ibid.*, 280-284 : Exhortatur nos Dominus Deus noster... // ...verbum caro factum est et habitavit in nobis). J. F. Rivera en soutient l'authenticité : *San Ildefonso de Toledo, autor de un sermón de filiación dudosa*, dans *Revista española de Teologia*, 6, 1946, 573-588. M. Barré aboutit ici à une conclusion contraire au moyen d'une étude de la tradition manuscrite et d'une comparaison littéraire de divers textes. Ces textes sont : le sermon XIII *Exhortatur* (PL 96, *loc. cit.*) ; le sermon pseudo-aug. *Legimus sanctum Moysen* (*App.* 245 ; PL 39, 2196-2200), sermon tenu communément jusqu'ici pour être identique à *Exhortatur* (voir bibliogr. p. 15, note 1) ; Antonius Honoratus, évêque de Cirta vers 437, *Epistola consolatoria ad Arcadium*, dans laquelle M. Barré a découvert un passage (PL 50, 567 D^1 : Deus unus est- à 570 C^9 : sic pertinet ad solum Christum carnis humanae susceptio) qui se trouve textuellement dans *Exhortatur* et dans *Legimus sanctum Moysen* ; le sermon *Sanctus hic cum declinet dicendi laborem* (Caillau, I, 7 : *S. Augustini opera omnia*, 1842, t. 23, p. 65-90) ; le sermon pseudo-aug. *Clementissimus* (Mai *serm.* 76, Nova Patr. Biblioth., Romae, I, 1852, p. 150-152) ; et le fragment *De partu sanctae mariae* (Wolfenbuttel 4096, IX[e] s., fol. 145^v ; voir Morin, *Miscell. Agost.*, I, 432), dont l'auteur anonyme serait africain.

D'abord la trad. manuscr. des sermons *Exhortatur* (XIII) et de *Legimus sanctum Moysen* (*App.* 245) est distincte ; elle n'attribue jamais explicitement *Exhortatur* à saint Ildefonse, bien qu'elle permette de le faire remonter à son époque ; elle révèle que *Legimus* est plus ancien, pouvant remonter au temps de Césaire d'Arles et suggère qu'*Exhortatur* pourrait dépendre de lui (p. 15-19). Ensuite la comparaison des divers documents mentionnés aboutit aux conclusions suivantes : le sermon pseudo-aug. *Legimus* (*App.* 245) est un centon fait (§ 1-2) aux dépens de l'*Epist. ad Arcadium* d'Honoratus et (§ 3-5) d'un autre sermon pseudo-aug. *Sanctus hic cum declinat* (Caillau, I, 7, 19-23). Le sermon *Clementissimus* (Mai 76) emprunte sa substance à Augustin, *serm.* 225, 2-4, et à l'anonyme auteur africain du *De partu sanctae mariae*, 1-3. Finalement le sermon *Exhortatur*, attribué à saint Ildefonse (Serm. XIII) ou à saint Augustin (*De virginitate sanctae mariae* : Paris, B.N. lat. 13396, fin VIII[e] s., Corbie, fol. 78-82) « absorbe (§ 1-6) la totalité de *Legimus* (*App.* 245) et la seconde moitié de *Clementissimus* (Mai 76, 3-4) ». C'est un centon de centons. Il n'est pas question de l'attribuer à saint Ildefonse ; il n'a pas été composé en Espagne mais vraisemblablement en Italie ; sa rédaction serait antérieure à la compilation des *Homiliae Toletanae* (p. 28-29). M. Barré donne en appendice (p. 30-33), le texte du *De partu sanctae mariae*, ouvrage non postérieur au VI[e] s., « qui s'inscrit bien parmi ces apocryphes augustiniens, qui pour une part importante, sont venus d'Afrique en Italie (p. 30) ».

A. de V.

140. *Critique interne et sermons de saint Augustin*, par C. Lambot, dans *Studia Patristica*, vol. I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1955, 25 × 16, 112-127.

Rares sont les sermons authentiques de saint Aug. qui sont munis d'une garantie externe (le catalogue de Possidius ou un titre circonstancié indiquant le lieu ou la date) : le plus souvent la critique interne seule peut discerner le faux des authentiques. C'est de la critique interne d'attribution (d'authenticité) que traite cet article. Après une revue historique des divers éditeurs, plus ou moins heureux, de sermons augustiniens, où les Mauristes sont signalés comme des maîtres de la critique d'attribution, après avoir fait état de nombreuses expériences personnelles fort précieuses, l'A. formule les règles de la critique interne pour l'attribution de sermons à Augustin : la personnalité d'Aug. est tellement marquante que la critique interne peut atteindre, plus qu'une probabilité, la certitude. Ces règles s'appliquent au style, aux citations bibliques, à l'exégèse et à la doctrine théologique du texte en discussion (p. 124-126). Apparemment l'A. n'a en vue que des textes imprimés. Il me semble que pour des textes manuscrits — mais les imprimés se réclament de mss — certaines de ces remarques auraient besoin d'être nuancées : faut-il à priori écarter comme étranger à l'œuvre de saint Augustin un sermon où la Bible serait uniformément citée d'après la Vulgate (p. 125) ? Ne constate-t-on pas chez certains copistes la tendance de corriger ces citations d'après la Vulgate comme Vogel l'a démontré dans son édition du *Corpus paulinianum* de l'Ambrosiaster ? Aussi est-ce le faisceau d'arguments internes convergeant qui emportera la décision comme chez les Mauristes (p. 124).

A. de V.

ENARRATIONES

141. *Textkritisches*, III, par V. Bulhart, dans *Revue bénédictine*, LXVII, 1957, 220-224.

De temps à autre Bulhart publie dans la *Rev. bén.* des remarques critiques sur des éditions récentes de textes : cf. *Rev. bén.*, 1952, 297 suiv. ; 1951, 259 suiv. Ici il prend sous la loupe l'éd. des *Enarrationes in psalmos* dans *Corpus Christianorum*, XXXVIII, XXXIX, XL. Les corrections proposées ne sont pas le fruit d'une collation sur les manuscrits, mais d'une lecture attentive du texte ; dans certains cas il s'agit apparemment d'erreurs typographiques ; dans tous les cas les corrections proposées facilitent la compréhension de la suite des idées. Cependant avant de les accepter définitivement il serait utile de les confronter avec les leçons des manuscrits.

A. de V.

142. *Note de chronologie augustinienne, notice sur le Psaume XXV*, par A.-M. La Bonnardière, dans *Recherches de science religieuse*, XLV, 1957, 91-93.

L'exploration « historique et chronologique » du psautier d'Augustin permet à l'A. d'apporter d'intéressantes convergences pour la datation de la deuxième Ennaration sur le ps. 25. Son contexte historique semble bien lui être restitué ; il faut la comprendre en ambiance de querelle antidonatiste, qui polarise toute l'attention d'Aug., et la rattacher à la *Collatio Carthaginiensis* des 1er, 3, 8 juin 411, au cours de laquelle 600 évêques donatistes refusèrent de s'asseoir avec des catholiques (*non sedi cum concilio vanitatis*, ps. 25, 4-5). Cette donnée circonstantielle cadrait tout à fait avec le thème doctrinal qu'elle développe : la signification de la véritable *discretio*, soit l'*indiscreta discretio*, condition de l'Église en son régime temporel. — Il faut souligner l'intérêt de ce bref article, qui fait en trois pages toute l'histoire de l'exégèse du ps. 25 dans la carrière d'Augustin.

A. D.

143. *Augustinus und die Psalmen*, par Dr. P. Severin Grill, dans *Der Seelsorger*, 25, 1955, 362-368.

L'A. nous offre ici une bonne synthèse de la manière dont Augustin exploite les Psaumes pour l'enseignement de son peuple dans les *Enarrationes super psalmos*. Sans faire étalage d'érudition, mais averti des problèmes que pose le psautier et l'exégèse augustinienne, l'A. nous parle d'abord du texte défectueux dont Augustin disposait *(Der Text)* ; nous montre ensuite comment Augustin traite les questions proprement littéraires *(Die Erklärung)* ; insiste sur son interprétation théologique, au moyen de l'allégorie, en fonction du Nouveau Testament *(Die Auslegung)*, pour finir par des remarques sur l'emploi qu'Augustin fait des psaumes dans sa pastorale *(Die pastorale Nutzanwendung)*. Étude fort suggestive pour ceux qui sont chargés de prédication.

A. de V.

TRAITÉS DIVERS

144. *Divergences au sujet du Speculum pseudo-augustinien*, par G. de Plinval, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 393-402.

En réponse aux arguments de B. Capelle, *Rev. des étud. aug.*, II, 1956, 423-33, rejetant la thèse de l'A., *Augustinus Magister*, I, 187-92, sur l'inauthenticité du *Speculum*, celui-ci revient à la charge en arguant non plus des rencontres verbales, mais du fond même de l'ouvrage, son climat doctrinal, ainsi d'ailleurs aussi que de sa forme stylistique et littéraire. Il reproche à Dom C. d'avoir prêté moins d'attention au livre lui-même qu'à sa préface. Sa conviction n'est pas touchée : impossible moralement que le *Spec.* soit issu de la pensée d'Aug. ; il est d'inspiration et de mentalité pélagienne. L'objectif purement moral, l'absence de toute référence à la grâce et à la charité, le parti pris qui a présidé au choix des textes et à la mutilation des contextes, le traitement tout différent des mêmes thèmes (crainte - humilité, p. 397) dans l'œuvre authentique..., l'A. reprend et développe presque tous les arguments de sa première étude. Croyons qu'un mystère plane sur ce document, que seule la critique interne est incapable de résoudre. — Au plan littéraire, le texte cité par le *Spec.* n'est pas celui dont se servait habituellement Augustin. Il aurait fallu que celui-ci possédât, même pour les psaumes, le texte complet de la bible de saint Jérôme, reproduit ici dans des conditions inégalées de fidélité. C'est dès lors à Rome ou en Italie qu'il faudrait rechercher l'auteur anonyme du *Spec.* dans les cercles d'érudits formés par Pélage au plus grand respect du texte sacré.

A. D.

145. *Vie et survie de la polémique antijuive*, par B. Blumenkranz, dans *Studia patristica*, vol. I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 25 × 16, 460-476.

Dans le plan de cet article les écrits antijuifs augustiniens (*Tractatus adv. Iudaeos ; Epist.* 196) et pseudo-augustiniens (*Tractatus adv. quinque haereses ; Adv. Iudaeos, paganos et arianos*) ne jouent qu'un rôle d'exemple. L'A. vise à établir une méthode pour déterminer la *vie* et la *survie* de la polémique antijuive (patristique). Ayant constaté que des conditions semblables, mais non identiques, font naître l'écrit polémique original et dans la suite chacune des copies (souvent adaptées, par ex.

Adv. Iudaeos, paganos et arianos abandonnant successivement la partie antipaïenne et antiarienne), l'A. préconise, pour déterminer la vie, c'est-à-dire le succès d'un écrit au moment de sa création, de rechercher combien de fois il est cité par des auteurs plus ou moins contemporains, et non le nombre de manuscrits existants. Ce nombre renseigne davantage sur la survie de l'ouvrage. L'*Adv. quinque haereses* et l'*Adv. Iudaeos, paganos et arianos* sont attestés chacun par plus de 30 mss. Cela s'explique probablement par leur attribution à saint Augustin, surtout quand ils se trouvent dans des collections de cet auteur. Jouissant d'une destinée en dehors de ces collections (*Tractatus adv. Iudaeos, Epist.* 196), ou insérés dans un nouvel ensemble (*Adv. Iudaeos, paganos et arianos*), c'est plutôt le contenu que le nom d'auteur qui explique la survie. Signalons que Blumenkranz a tenté la reconstitution d'un sermon augustinien perdu sur « la parabole du fils prodigue » : *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, 104.

A. de V.

Sur le *De civitate Dei*, voir les nos 184, 185, 194, 197, 198.
Sur le *De ordine*, voir le no 175.

HISTOIRE DU TEXTE

146. *Soupis Rukopisů Knihovny Augustiniánu na Starém Brně* (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monasterii Eremitarum S. Augustini Vetero-Brunae), par Vladislav Dokoupil, « *Soupisy rukopisných fondů Universitní knihovny v Brně* (Catalogi codicum manu scriptorum in Bibliotheca Universitatis Brunensis asservatorum), 1 », Státní pedagogické nakladatelství, Brno, 1957, 24 × 17, 144 p., 7 facsim.

L'introduction (5-8 : latin) décrit le caractère et l'histoire de cette collection manuscrite, qui se trouve, depuis 1951 à la bibliothèque de l'Université de Brno, où ils ont reçu de nouvelles cotes : A 1 à A 135. L'auteur donne les *incipit* et les *explicit*, et, quand c'est possible, la référence à Migne. Il ajoute, s'il y a lieu, des notes dont on déplore qu'elles n'ont pas été rédigées en latin. Signalons aux augustinisants les titres suivants : **A 9** (IV. Z. a. 6), date : 1471, papier, 374 ff., inic. 40,5 × 29,5 cm, nouvelle reliure. Ce codex contient : *In Ioh. ev. tract. CXXIV ; Confess. libr. XIII ; De doct. christ. lib. quatuor ; Sermo de disciplina christ. ; De divers. quaest. LXXXIIII* (sic) ; *Enchir. ad Laurentium ; Adv. quinque haereses ; Epist. CXXX. De orando Deum ad Probam ; De natura boni ; De sermone Domini in monte ; De agone christiano ; De opere monachorum ; Soliloquiorum lib. duo.* Et des ouvrages douteux ou inauthentiques : *Compilatio de novo spiritu sancti Augustini* (ff. 214a-216a) ; *De fide ad Petrum* = Fulgentius (ff. 216a-226a) ; *De generali iustitia* (ff. 254a-255a) ; *De essentia divinitatis liber unus* (ff. 279a-282b) ; *De spiritu et anima liber unus* (ff. 282b-296a) ; *De unitate Sanctae Trinitatis dialogus* (ff. 296a-297b) ; *De vera et falsa poenitentia...* (ff. 297b-304a) ; *Sermo CCCLI. De utilitate agendae poenitentiae*, I (304a-308b) ; *Sermo CCCXCIII. De poenitentibus* (308b-309a). — **A 18** (IV. Z. b. 3), date : 1440, parch. 201 ff., inic. 35 × 26 cm, nouvelle reliure. Humbertus de Romanis, *Expositio Regulae Beati Augustini*. — **A 22, 23** (IV. Y. a. 6), date : 1738-1740, papier, 2 tomes, 33 × 21,5 cm. Hieronymus Haura, *Philosophia ad mentem magni Aurelii Augustini Hipponensis episcopi*. — **A 34** (IV. Z. b. 5), date 1725, papier, 33,5 × 23 cm. Antonius Hochkürchen, *Philosophia, Augustiniano-Aegidiana*, quam excepit Carolus Köhler. — **A 51** (IV. Z. c. 3), date : 1402-1403, papier, 307 (306), ff., 30 × 21 cm. *Regula incerti auctoris* (ff. 145a-145b) ; Augustinus, *Regula ad servos Dei* (ff. 145b-147a). — **A 58** (IV. Z. d. 2), date : 1405, parch. 84 ff., 25,5 × 19,5 cm. Augustinus, *Regula* (ff. 2a-5a). — **A 65**

(IV. Z. e. 4), date : XIV^e-XV^e siècle, parch. 139 ff., 21,5 × 15,5 cm. AUGUSTINUS, *Regula* (ff. 1^a-8^b). — **A 87** (IV. Z. e. 11), date : 1433, papier, 240 ff., 22,5 × 15,5 cm. *Epistulae Aurelii Augustini et ad Augustinum missae* (ff. 3^a-24^b) ; recueil non complet ; *Commendationes sancti Augustini* (ff. 30^a-128^d) ; *Tractatus de futuro iudicio et de Antichristi adventu secundum S. Augustinum* (ff. 128^a-139^b). — **A 88** (IV. Z. e. 8), date : première moitié du XV^e siècle, papier, 234 ff., 23 × 15,5 cm. *De sancto Augustino sermones quatuor* (38^a-56^b).

A. de V.

147. *The Latin Patristic Manuscripts of the British Museum*, par G. I. BONNER, dans *Studia patristica*, vol. I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 25 × 16, 15-22.

Occupé à dresser une liste de manuscrits latins conservés au British Museum, l'A. donne ici une première idée de ses impressions. Le matériel augustinien est énorme : s'il ne dépasse pas le matériel de tous les autres Pères ensemble, il excède largement celui de chacun pris individuellement, sauf de Jérôme si l'on tient compte de ses versions de la Bible. Quant à l'âge des mss, l'A. ne peut rien avancer de définitif. Il y a un fragm. des lettres de Cyprien du IV^e s. et peut-être transcrit en Afrique : Add. ms. 40165 A, ff. 1-5 (qu'Aug. aurait pu avoir sous les yeux (?) p. 19). Pour les œuvres authentiques d'Aug. le nombre d'anciens mss est assez réduit : un fragm. des *Soliloq.*, ms. Royal 2 A. XX, ff. 23, 24^b, 47^b du VIII^e s. ; une partie du *De consensu evang.*, III, ms. Cotton Cleopatra A. III du VIII^e s. ; l'*Enchirid. ad Laur.* (complet), ms. Harley 3034 du VIII^e-IX^e s. ; quelques *sermons*, Add. ms. 29972, du VIII^e s. ; et *De genesi c. manich., Contra epist. fundam. manich., Contra acad.*, ms. Harley 3039, du IX^e s. Signalons aussi *Expositio in Apoc.*, ms. Egerton 874 du IX^e s., attribuée longtemps à Aug., mais restituée à Césaire d'Arles par Morin ; et Add. ms. 11880, du IX^e s. qui contient le plus ancien texte des *Actes des martyrs scilitains*.

A. de V.

148. *Die kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, par B. BISCHOFF, dans *Karolingische und Ottonische Kunst*, Werden-Wesen-Wirkung. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1957, p. 395-411.

Dans cette étude, l'A. avance un ensemble de preuves convergentes, paléographiques et historiques, qui rendent quasi certaine l'existence au monastère de femmes de Chelles (Kala), au VIII^e-IX^e siècle, d'un scriptorium d'où proviendraient bon nombre de mss, que ZIMMERMANN, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin, 1916, p. 78, 84, 269, etc., distinguait comme une « nordostfränkische Gruppe ». Ce n'est pas le lieu ici de suivre en détail l'argumentation de l'auteur. Signalons seulement qu'il cherche la preuve paléographique dans ce qu'il appelle « die kölner Nonnenhandschriften » : trois codices, Cologne, cod. 63, 65, 67 (format 365 × 285 mm ; surface écrite 280 × 220 mm, 34 lignes, parchemin), dont la transcription a été exécutée par dix femmes (le nom de neuf est conservé dans les mss accompagné d'un « scripsit »), qui étaient sans doute des nonnes (p. 397-398). Or, et ceci nous intéresse, ces codices contiennent au complet les *Enarrationes in psalmos* d'Augustin, sauf partiellement *Enarr. in ps.* 99-100, perdues avec les dernières feuilles du cod. 65, qui ont dû porter aussi le nom de la dixième copiste. Ce fragm. perdu n'est pas Cologne, Hist. Arch. GB Fragm., Armoire B N° 155 = *Enarr. in ps.* 96, verset 10-

11 : la surface écrite est moindre que celle du cod. 65 ; la main est certainement celle d'Adruhic qui transcrivit cod. 65, fol. 1v-73v et signa. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin* dans *Miscell. Agost.*, II, p. 302, n. 86, signale ces codices 63, 65, 67 comme étant du début du IXe siècle. Il met en note : « Les formats diffèrent pour les quatre manuscrits qui proviennent de Cîteaux ». Cette note est énigmatique : se rapporte-t-elle bien au n. 86, donc aux cod. 63, 65, 67 ? Elle parle de 4 mss, tandis que le n. 86 n'en signale que 3. Elle affirme que le format diffère ; or, cod. 63, 65, 67 sont d'un même format. Wilmart penserait-il au Fragm. 155 susdit qui formerait le 4e ms. et dont de fait le format diffère ? Et comment prouverait-il leur provenance de Cîteaux ? Bischoff ne signale pas cette note de Wilmart.

Cette étude de Bischoff confirmerait par ailleurs sa suggestion déjà ancienne que le ms *Vaticanus Reginensis* 316 aurait été confectionné à Chelles : voir Lowe, *Cod. lat. ant.*, VI, 1953, XXI-XXII et Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien*, 1958, p. VIII.

A. de V.

149. *Enluminures d'Anchin au temps de l'abbé Gossuin* (1131/1133 *à* 1165), par André Boutemy, dans *Scriptorium*, XI, 1957, 234-248.

Glanons quelques renseignements augustiniens dans cet article consacré à l'enluminure des volumes exécutés à l'abbaye d'Anchin vers le milieu du XIIe siècle, conservés à la Bibliothèque de Douai. Le cod. Douai ms. 257, contenant le *De Trinitate* de saint Augustin est perdu depuis 1918. Il s'y trouvait une peinture représentant les deux scribes, l'un défunt, Baudouin, couché dans le tombeau, l'autre, Jean, offrant au Christ le volume, fruit de leur travail commun. Saint Augustin et l'abbé Gossuin, entourés d'Abraham, de Moïse, de David, d'Isaïe, de saint Martin, d'anges et d'un moine, assistent à la scène : voir Pl. 18d et A. Michel, *Histoire de l'art*, II, 1, Paris, 1906, p. 306, fig. 233. Le cod. Douai ms. 253 est un exemplaire des *Enarrationes in Psalmos*, dont le scribe attesté est Jordan ou Jourdain (colophon ms. 253). Est-il aussi l'auteur des admirables lettres ornées qui enrichissent ce codex ? Il ne semble pas ; voir Pl. 20h, 21a, 21c, 22c-d.

A. de V.

150. *Enkele incunabelen afkomstig uit de kloosters Mariëncroon en Mariëndonck*, par Dr Pascalis Vermeer, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, V, 1954, 265-269.

Dans les archives provinciales des Frères Mineurs Capucins à Bois-le-Duc (Pays-Bas), se trouvent quelques incunables qui proviennent des monastères cisterciens de Mariëncroon et Mariëndonck, le premier situé jadis à Heusden sur la Meuse, au nord de Bois-le-Duc, le dernier près de Heusden. L'A. relate l'histoire de ces monastères et de leurs livres précieux. Parmi les incunables provenant de Mariëndonck se trouvent :

1° Augustinus (S. Aurelius), *Opuscula plurima*, Argentinea, Martinus Flach 1489 (Catal. n. 9 anciennement n. 84). Cf. Hain, *Repertorium bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque* 1500... *recensentur*, I, 1948. A défaut on peut consulter la longue notice de Schoenemann : P.L. XLVII, col. 49-50 sub anno 1489. On y verra que parmi les 35 titres il y a plusieurs œuvres inauthentiques.

2° Un manuscrit : *Liber beati Hieronymi contra Helvidium de virginitate S. Mariae Virginis*, et, *Liber prolocutionis de meditatione beatissimi Augustini et eius contemplatione*. Ces deux mss, que l'A. ne décrit pas, se trouvent sous une même reliure

dans le vol. Bernardus (S), *Florum nobiliorum libri IX*, Coloniae, Johannes de Koelhoff. de Lubeck (1482) (Catal. n. 4 anciennement n. 91). Cf. Hain, *op. cit.*, I, 2926.

A. de V.

151. *La prétendue réédition des œuvres de saint Augustin à Paris en* 1515, par L. Smits, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 65-66.

La première édition des œuvres complètes de saint Augustin est de 1506, Bâle, par Jean Amerbach (= Amorbach). Il est faux qu'une deuxième édition par le même ait vu le jour à Paris en 1515. On en trouve l'affirmation dans E. Kähler, *Karlstadt und Augustin*, 1952, renvoyant à C. Schönemann, *Bibliotheca historico-litteraria* P.L. 1794, lequel invoquait le catalogue de la *Bodleian Library* et la *Magna Bibliotheca Ecclesiastica*, Cologne, 1734, p. 170. L'erreur initiale est celle de la *Bodleian Library*, due à la méprise d'un bibliothécaire, comme l'A. en fait la preuve.

A. D.

152. *Les traductions russes de textes patristiques, Guide bibliographique*, par R. P. Cyprien Kern, Éditions de Chevetogne, 1957, 25 × 16, 76 p.

L'ouvrage retiendra l'attention d'abord par l'étude générale (5-16), très documentée sur l'ensemble des travaux russes concernant la patristique surtout orientale et au sens le plus large du mot (jusqu'au XIV^e^ s. et au-delà). Les traductions énumérées dans la liste (23-76) représentent des textes grecs, latins, arabes, syriaques, arméniens, géorgiens, coptes et éthiopiens, eux-mêmes de nature très diverse. De saint Augustin (p. 57), quatre traités seulement auraient été traduits : *Confessions*, par Agapit Scorcof, 1787 ; *De l'esprit et de la lettre*, par N. Zagorski, 1787 ; *Speculum* et *De agone christ.* ss. aut., 1795. La réalisation la plus importante est celle de A. I. Bulgakof, qui présida à la publication des *Œuvres complètes* de 1879 à 1895 (Édit. de l'Académie de Kiev). — Le présent travail était annoncé dans *Irénikon* 28, 1955, 57-70, par un article de l'A. dont notre *Bulletin august. pour* 1955, n° 128, a rendu compte. Ni l'introduction, ni la liste des traductions n'ont donné suite aux observations qu'il contenait et des références qu'il donnait. Ainsi M. Jugie, dans *Echos d'Orient*, 33, 1930, 385-395 relève 4 vol. d'*Œuvres choisies* parus à Moscou (1788), ainsi qu'un *De catech. rudibus* (*ibid.*, 1844), etc. Quant à l'Académie de Kiev, elle entreprit la publication des *Œuvres complètes* dès 1866 et la poursuivit jusqu'en 1907, la laissant inachevée ; les onze vol. qu'elle comprend sont loin de représenter toute l'œuvre d'Augustin. Le dernier paru, l'*Enchiridion* (1907-1908), est de A. J. Tchéchanovski (voir la liste des œuvres trad., p. 389). A. I. Bulgakov († 1906), succéda à d'autres professeurs qui collaborèrent successivement à cette œuvre ; il menait de front la traduction des œuvres de saint Augustin et celles de saint Jérôme.

A. D.

LANGUE — VOCABULAIRE — STYLE

153. *Punique ou Berbère ?* Note sur la situation linguistique dans l'Afrique romaine, par Marcel Simon, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, XIII (1953), Mélanges Isidore Lévy, 1955, 613-629.

La situation linguistique dans l'Afrique romaine divise les savants : s'ils admettent tous la présence successive du libyen (berbère), du punique et du latin, ils ne sont pas d'accord sur la présence simultanée du libyen et du punique à partir du IIIe siècle de notre ère ; voir bibliographie de cet article. L'A. s'était prononcé jadis en faveur de la survivance du punique : *Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, dans *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1946, 1-31 ; 105-145. Depuis, Green et Chouraqui ont appuyé son opinion ; Frend et Courtois l'ont combattue. L'A. reprend donc ici la question : celle-ci ne peut tenir, sans pétition de principe, dans le dilemme : berbère *ou* punique ; la réalité a été probablement plus complexe et c'est berbère *et* punique, peut-être, qu'il faut dire (p. 620). Ceci expliquerait mieux d'une part, l'épigraphie libyque, d'autre part les irréfutables textes augustiniens. Ceux-ci, à vrai dire, forment le point central du débat. Dans ces textes, Aug. parle de punique ; que faut-il entendre par là ? Le punique proprement dit (Green) ou le libyen-berbère (Frend, Courtois) ? Dans cette dernière hypothèse Aug. n'aurait pas conscience de la distinction entre berbère et punique et appellerait punique la langue parlée dans son Afrique à côté du latin, et qui de fait serait le libyen-berbère, comme l'attesterait l'épigraphie. La preuve en serait le texte : « punicam (linguam), id est Afram (in ep. Ioh. af Parthos, 2, 3 ; PL 35, 1991) ». Cela n'est guère soutenable eu égard aux autres textes, surtout ceux où Aug. parle du punique en le comparant à l'hébreu. Le qualificatif *afram* doit être pris plutôt au sens géographique qu'au sens ethnographique, d'autant plus que dans le contexte le punique est opposé au latin, langue des Romains (p. 618). Admise la simultanéité du punique et du berbère, comment concevoir les rapports entre les deux idiomes dans une même région, celle du Nord-Est algérien ? L'A. les conçoit à la fois comme une juxtaposition géographique mouvante et comme une superposition sociale. Le latin, langue d'importation récente, est une langue de culture ; le punique, d'importation bien plus ancienne, est incontestablement aussi une langue de culture (voir les écrits antidonatistes d'Aug., par exemple, p. 624-626) ; le libyen-berbère ne semble avoir constitué qu'un « outil intellectuel assez rudimentaire (623 ». S'il était prouvé que le texte du *De civ. Dei*, XVI, 6 : « Nam et in Africa barbaras gentes in una lingua plurimas novimus », s'applique dans la pensée d'Augustin à une situation ethnique et linguistique propre à son Afrique du Nord et non pas, comme il est possible tout de même, à une Afrique plus intérieure, ce texte pourrait être décisif dans le débat. L'hypothèse de M. Simon permet en outre de maintenir certaines traditions locales (celle de Carthage, par ex., p. 627) d'une première évangélisation de l'Afrique du Nord par des Judéo-chrétiens, en langue sémitique et appuyée sur la Bible hébraïque comprise de tous ceux qui parlaient le punique.

A. de V.

154. *S. Agostino etimologo*, par Vittore Pisani, dans *Paideia*, VII, 1952, 212.

Une notice sur « Ecce dico tibi, cum facis vocem coruinam, occurrit tibi ruina, *Sermo* 224, 4, 4 ». La vox corvina = *cras*, le mot que disent les pécheurs pour remettre toujours leur conversion. Mohrmann y voit une rime populaire : *Vigiliae Christ.*, V, 251. L'A. veut y voir une application typique de la méthode étymologique en vigueur dans l'école stoïcienne, qui consiste à diviser arbitrairement un mot en éléments, qu'on rapporte alors à d'autres mots d'où ces éléments seraient dérivés. Dans le cas : *coruina* = *cor(r)-* et *-ruina* ; le premier élément, *cor*, se retrouve dans *(oc)cur-rit*, prononcé probablement *cor-rit*, le second dans *ruina*. L'A. cite d'autres exemples, et d'Augustin *Conf.*, IX, 12, 32 : quod audieram inde *balneis* nomen inditum, quia Graeci βαλανεῖον dixerint quod anxietatem pellat ex animo » = βάλλειν ἀνίαν.

A. de V.

155. *Un Vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer*, par P. Hadot, dans *Studia patristica*, vol. I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 25 × 16, 194-208.

L'A. prépare diverses études sur Marius Victorinus, parmi lesquelles une étude intitulée : *Thèmes et vocabulaire de Marius Victorinus*. Il la justifie ici en exposant son but et sa méthode et déjà quelques résultats. Le lecteur sera facilement convaincu de l'utilité, voire de la nécessité de cette entreprise. S'il est augustinisant, il s'en réjouira. Victorinus n'est-il pas le traducteur des *libri platonicorum* qu'Aug. a lus ? Il révèle un moment de l'évolution du néoplatonisme au IVe siècle et peut donc éclairer utilement le néoplatonisme d'Augustin ; non seulement quant aux idées, mais également quant au vocabulaire philosophique latin. Témoin agissant de la controverse arienne, Victorinus peut de même faire la lumière sur le vocabulaire théologique latin. Un vocabulaire se cristallise nécessairement autour de notions-clés : d'où la nécessité d'une étude des thèmes, non seulement pour découvrir l'originalité de la pensée de l'auteur, mais pour éclairer éventuellement son influence sur des contemporains et ses successeurs. Il semble que Victorinus ait exercé sur le moyen âge une influence qu'on a trop facilement attribuée à Boèce et peut-être, osons-nous ajouter, à saint Augustin. A ce point de vue aussi, le travail annoncé de M. Hadot, pourrait permettre d'utiles précisions. A. de V.

156. « *Arbiter omnipotens* » *et le symbolisme de l'Alpha et de l'Oméga*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, XI, 1955, 5-50.

A partir d'un quatrain de la moniale Leobgytha, qui commence par *Arbiter omnipotens* (*S. Bonifacii epist.*, 29 (XXI), éd. Dümmler, M.G.H., *Epist.*, III, 281 ; PL 89, 721), l'A. établit, avec beaucoup d'érudition et d'esprit, l'histoire de cette formule et de formules semblables qui servent d'*initia* en poésie et en prose, pour découvrir le symbolisme de l'Alpha et de l'Oméga qu'elles contiennent. Parmi les *initia* en A et O, appartenant à la poésie, il ne trouve aucun exemple antérieur à Fortunat ; ce n'est pas dire qu'il n'y en ait pas en réalité (p. 40). En prose il se présente de nombreux cas. L'A. cite l'*incipit* de la Règle « dite » d'Augustin, de la Règle de saint Benoît et de la prière « Ante oculos tuos, Domine... » qu'Aug. aurait composée alors que les Vandales assiégeaient Hippone. La valeur mystique des lettres A et O, basée en dernier lieu sur *Apocalypse*, I, 8 ; XXI, 6 ; XXII, 3, en faisait un symbole sûr et discret du Christ, Fils de Dieu et Juge à venir. Par la suite, ce symbole a trouvé à s'appliquer partout (p. 26 ; référence au D.A.C.L., I, 1, 1907, col. 1). L'A. n'ose garantir que ce symbole doive nécessairement se retrouver dans l'*Ante omnia* de la Règle d'Augustin ou dans l'*Ausculta, o fili* de la Règle de Benoît. Si tel était le cas, il y verrait volontiers l'expression discrète d'une réaction antiarienne. Hypothèse séduisante, à condition de ne pas supposer cette intention antiarienne à l'origine de tout emploi de ce symbolisme. Quant au rapprochement ingénieux que fait l'A. (p. 44), entre l'ornementation de l'Alpha et de l'Oméga dans le *Sacramentaire* dit *gélasien* (Reginensis 316) et celle de l'A dans l'*Ante omnia* du B. N. lat. 12634, je ne sais s'il est soutenable dans une perspective antiarienne. Qu'elle peut exprimer une intention antiarienne dans B. N. lat. 12634, datant du VIe siècle et peut-être originaire de Bobbio, soit ! Dans celle du Reginensis 316, fin VIIIe siècle et probablement réalisé à Chelles (B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, dans *Karolingische und Ottonische Kunst*, Wiesbaden, 1957, p. 395-411 ; cf. ce *Bulletin augustinien*, p. 181, n. 148), si intention il y a, celle-ci ne peut être qu'antiadoptioniste ; ce que d'ailleurs l'A. semble suggérer, p. 45.

A. de V.

157. *Lepusculus Domini.* Zum altchristlichen Hasensymbol, par Dr. Johannes Bapt. Bauer, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 79, 1957, 457-466.

Il existe une controverse sur la signification symbolique du lièvre dans l'antiquité chrétienne. Dom Leclercq dit, non sans ironie : « Tout donne lieu d'espérer que cette controverse ne sera jamais vidée ; pour notre part, nous nous reprocherions d'y contribuer en écrivant une seule ligne sur ce grave sujet ». (DACL, 9, 1930, 1008). Bauer est d'un autre avis : il y consacre 10 p. en petits caractères, recherchant chez les Pères grecs et latins des textes qui pourraient éclairer ce petit problème. Son dépouillement d'Augustin me semble exhaustif : *sermo* 99, 6 (PL 38, 598) ; *Enarr. in psalm.* 70, 3 (PL 36, 879) et *in psalm.* 103, 18 (PL 37, 1372-1373). L'expression « lepusculus Domini » est de Jérôme et vise... Moïse ! (*In ev. Matth.*, I, 7 (PL 26, 50 A). Si Bauer n'a pas vidé la controverse, il l'a du moins enrichie de « lieux textuels » qui peuvent aider à expliquer l'emploi du lièvre comme symbole dans l'archéologie chrétienne : là tout détail a son importance relative.

A. de V.

158. *Varia patristica*, par Dom Alejandro Olivar, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, vol. XXIX, 1957, 3-23.

Ce sont trois séries de remarques groupées autour d'expressions qui ont retenu l'attention des Pères. I. « *Les sauts du Verbe* », *une interprétation patristique de Cant.* 2, 8, constitue une étude de l'exégèse allégorique des sauts de l'époux du Cantique à travers monts et collines : Hippolyte, Ambroise, Grégoire le Grand les ont interprétés comme figures des moments essentiels de notre rédemption : dix étapes qui sont le ciel, le sein de la Vierge, l'étable, le Jourdain, la croix, le sépulcre, les enfers, la résurrection, le ciel et le jugement. Cette exégèse a son origine dans l'homilétique liturgique et plus précisément dans l'explication du Symbole des Apôtres. Le baptême du Christ au Jourdain cependant n'est pas mentionné dans le Symbole et seul Ambroise en fait état dans son interprétation des *sauts du Verbe*, soit pour notifier la purification des eaux, soit pour signaler l'importance christologique du baptême : à ce propos, Dom Olivar relève dans des sermons pseudo-ambrosiens et pseudo-augustiniens des expressions d'une théologie douteuse *(in Epiphania renatus)*. Augustin n'est pas cité par l'auteur dans la liste des témoins de cette exégèse et le verset du Cant. 2, 8 n'a guère été commenté par lui (cf. A.-M. La Bonnardière : *Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Rev. ét. aug.*, vol. I, 1955, 225...) ; il me semble cependant que cette interprétation ne lui était pas inconnue (cf. *Confessions*, IV, xi, 19 : *...et inde uelut sponsus procedens de thalamo suo exultauit ut gigans ad currendam uiam. Non enim tardauit, sed cucurrit clamans dictis, factis, morte, uita, descensu, ascensu, clamans, ut redeamus ad eum*). II. « *Extendere pedes* » : *note sur l'agonie et la mort dans l'idéologie antique*, qui apporte divers témoignages patristiques et iconographiques sur la coutume antique d'allonger les pieds des mourants. III. « *Sol intaminatus* », *Le témoignage de Minucius Félix* (*Octavius*, 32, 7-8) doit être ajouté à la liste publiée dans *Analecta sacra Tarraconensia XXV, 1954 209-220 ;* cf. *Bulletin aug. pour 1954*, nº 499, dans *Rev ét aug., 1957*, 301.

G. M.

159. *Philologia et son mariage avec Mercure jusqu'à la fin du XII^e siècle*, par Gabriel Nuchelmans, dans *Latomus*, XVI, 1957, 84-107.

Après un résumé de l'histoire du thème *sapientia-eloquentia*, jalonné par les noms d'Isocrate, de Cicéron, de Quintilien, de Marius Victorinus, d'Augustin, de Cassio-

dore et d'Alcuin, G. N. examine la fortune de l'allégorie imaginée par Martianus Capella qui aurait préféré le mot grec *philologia* au terme « trop latin » de *disciplina* pour symboliser l'*étude*, l'*érudition*, la *culture*. Au cours du Moyen Age, plus précisément du IX^e^ au XII^e^ siècle, dans les différentes œuvres dépouillées : commentaires de Dunchad, de Jean Scot, de Remi d'Auxerre.... manuscrits inédits, *Eptateuchon* de Thierry de Chartres, *Metalogicon* de Jean de Salisbury..., partout à deux textes près, le mot *Philologia* n'apparaît qu'en rapport avec l'œuvre de M. Capella, souvent glosé : *amor* ou *studium rationis*.

G. M.

Voir aussi les n^os^ 211, 212, 213.

RÈGLE — MONACHISME

160. *Augustinusregel*, par W. Hümpfner, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2^e^ édit., Herder, Freiburg, I, 1957, col. 1104-1105.

Dans cette notice, l'A. se contente d'exposer et d'affirmer comme prouvée, contre ses adversaires, sa propre opinion bien connue sur la Règle de saint Augustin.

A. de V.

161. *Sobre los comienzos de la vida común entre las virgines de Africa*, par Juan-Manuel del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 335-360.

Après un compte rendu fort élogieux de l'ouvrage : *La Consécration des vierge dans l'Eglise romaine*, de R. Metz, P.U.F., 1954, 502 p., l'A. en critique pourtant cette opinion, proposée au chapitre préliminaire : « Il est bien probable que l'Église d'Afrique n'avait pas dû attendre l'arrivée de saint Augustin pour favoriser la vie commune parmi les vierges » ; et il défend au contraire comme thèse historique la plus probable, sinon démontrée, que l'origine des monastères en Afrique du Nord remonte à l'action d'Augustin après son retour d'Italie en 388. Pour appuyer sa thèse, esquissée dès 1931 par P. Monceaux (cf. *Saint Augustin et saint Antoine*, dans *Miscell. Agostin.*, II, p. 61-89), l'A. a recueilli tous les indices historiques, déjà connus, dans saint Ambroise, saint Possidius (*Vita S. Aug.*), les Actes des Conciles de Carthage et d'Hippone, les œuvres et spécialement la correspondance de saint Augustin ; et, en les replaçant dans l'ordre chronologique, il montre comment tous convergent pour appuyer les conclusions qu'il préconise : l'organisation de la vie religieuse en commun en Afrique du Nord vient d'abord de l'action d'Augustin, *directement*, dès 388 à Thagaste, puis à Hippone en 391 (monastère du Jardin) et en 396 (communauté de clercs) ; *indirectement*, à Carthage par Aurélius son ami, fondateur vers 396 d'un monastère d'hommes avec l'aide de Parthenius, prêtre d'Hippone (cf. *Epist.* 22, n. 9) ; et ailleurs par ses disciples Alypius, Possidius, Evodius, etc. ; — et de même, l'organisation des monastères de femmes qui apparaissent en Afrique vers 397, sans doute à Hippone, sous la direction de la sœur d'Augustin ; puis se répandent largement sur ce modèle, grâce aux évêques africains, spécialement les disciples et amis d'Augustin. — On peut dire que cette reconstruction historique ne manque pas d'appuis solides dans les documents, bien que plusieurs faits, en particulier l'origine des monastères de Carthage et des premiers couvents de femmes en Afrique, ne dépasse pas leur interprétation *vraisemblable*. Aussi d'autres historiens, avec R. Metz, en présentant sous un autre jour les mêmes indices et en s'appuyant sur d'autres probabilités, seraient tentés de restreindre le rôle d'Augustin, sans en nier du reste l'importance. Ces divergences ont du moins

l'avantage de souligner le climat historique du IVe siècle si différent du nôtre ; elles nous interdisent de comprendre le rôle d'Augustin sur le modèle des fondateurs d'ordres, comme saint Dominique ou saint François : ce que d'ailleurs ne fait nullement le P. Del Estal, dont la position est à la fois nuancée et solidement fondée.

F.-J. T.

EXÉGÈSE

162. *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra,* par Werner Affeldt, dans *Traditio,* XIII, 1957, 369-406.

Ce répertoire des commentaires sur *Ad Rom.* dans l'Église latine jusqu'à Nicolas de Lyre (1270-1349) était primitivement donné comme annexe à une dissertation, *Die Auslegung von Rom.* 13, 1-7 *von Origenes bis zum Ende des* 13. *Jahrh. : Studien zur Entwicklung der Theorie von der weltlichen Gewalt,* Berlin, 1956, Dactylographie. Ce répertoire donne 49 auteurs de langue latine (Origène = Rufin), dont les commentaires sont attestés par des manuscrits et 10 auteurs dont il n'est pas certain qu'ils aient écrit un commentaire sur saint Paul. Dans son ensemble, ce répertoire emprunte beaucoup au *Repertorium biblicum medii aevi* de F. Stegmüller ; cependant il en laisse de côté tous les titres mentionnés comme douteux ou incertains et il le complète par ailleurs. Pour les *Incipit* et les *Explicit* il renvoie à Stegmüller. L'ordre du répertoire est alphabétique d'après le nom de l'auteur : ainsi Aegidius Romanus (1247-1316) se trouve en tête sous le nº 1 ; *Ambrosiaster* sous le nº 4 ; Augustinus sous le nº 6 ; Pelagius sous le nº 32. On peut déplorer cette dispersion chronologique, mais il fallait bien choisir un ordre et sans doute l'ordre alphabétique a été jugé être le plus pratique. L'utilité de pareille publication est sans conteste.

A. de V.

163. *Les douze petits Prophètes dans l'œuvre de saint Augustin,* par A.-M. la Bonnardière, dans *Revue des études augustiniennes,* III, 1957, 341-374.

Six pages de réflexions font introduction aux tables de recension des références (347-374) : mise en ordre chronologique et confrontation des textes. Une fois de plus, les conclusions ne déçoivent pas ; elles apporteront une contribution utile au commentaire du *De civitate,* XVII et XVIII, deux livres exposant le cinquième âge du monde, temps des prophètes. A leur sujet, nous avons ici la pensée définitive et la plus explicite d'Augustin, leur histoire, leur charisme, leur mission, leur accord. On sait qu'Augustin faisait coïncider l'ère de Rome avec le temps des prophètes et qu'il insistait avec complaisance sur ce synchronisme. D'après les données rapprochées, on peut esquisser aussi, ce que tente l'A., un portrait de chacun des petits prophètes d'après Augustin. Un classement ordonné des 370 références augustiniennes en fonction du *De civit.* présente un intérêt : il établit qu'Augustin ne s'est intéressé systématiquement aux petits prophètes qu'à l'occasion de la rédaction de cet ouvrage. En le composant, il avait sous les yeux le texte des Septante et celui de l'hébreu.

A. D.

164. *L'Épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin,* par A.-M. la Bonnardière, dans *Revue des Études augustiniennes,* III, 1957, 137-162.

Le répertoire des références augustiniennes à l'*Ép. aux Hébr.* selon la technique bien connue de l'A. occupe les pages 149 à 162. A peine 280 réf., dont certaines

indirectes, preuve de la place réduite qu'elle tient dans l'œuvre d'Augustin, comme aussi dans la liturgie de l'Église d'Afrique en son temps. Le verset le plus cité, XII, 6, concerne l'éducation divine par la correction. Le texte le plus riche en citations est *De pecc. mer. et rem.*, I, 27, florilège de citations contre les thèses pélagiennes. Et de fait, le terminus ad quem de la période creuse (absence totale de citations) est à placer non en 409 (opinion de Rottmanner), mais en 411, date du premier ouvrage antimanichéen. Le travail de l'A. s'inscrivait précisément dans le prolongement de celui de dom ROTTMANNER, *S. Augustin ; sur l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue bénédictine*, 1921, dont il confirme, corrige ou amplifie les conclusions. Relevons celles-ci : l'estime d'Aug. pour l'*Ép. aux Hébr.* est incontestable ; cependant, il ne s'est jamais proposé d'en faire l'étude pour elle-même. Ses hésitations ont porté sur son authenticité paulinienne, jamais sur sa canonicité. Saint Jérôme serait responsable de ce doute, dont la dernière expression est *De civ. Dei*, XVI, 22. Utilisant des critères plus précis, l'A. complète les datations obtenues par dom Rottmanner : le *De Trinit.* à partir de III, 11 ; le *De Genesi ad litt.*, à partir de VI et le *De continentia* en entier sont postérieurs à 411.

A. D.

165. *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique ; l'absurdité, signe de l'allégorie*, par J. PEPIN, dans *Studia patristica*, vol. I. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24,5 × 16, 395-413.

Dans cet article, l'A. veut démontrer qu'à la même époque, à la fois dans l'exégèse chrétienne et dans l'exégèse païenne, l'absurdité du sens littéral d'un texte (biblique ou mythique) est considérée comme un signe de rechercher un sens caché, allégorique. Dans le milieu chrétien les témoins cités par l'A. sont Origène et Augustin ; chez les païens surtout Porphyre, le philosophe Sallustius et l'empereur Julien. L'A. ne recherche pas l'origine dernière de la doctrine de l'absurdité comme signe de l'allégorie ; il ne semble pas possible encore de savoir s'il existe entre ces deux tendances exégétiques parallèles une relation de causalité ; mais leur existence est un fait significatif de la parenté générale des procédés exégétiques que les chrétiens appliquaient à la Bible et les Grecs à leur mythologie.

A. de V.

Voir aussi le n° 94.

LITURGIE

166. *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*, par B. DE GAIFFIER, S.J., dans *La Maison-Dieu*, n° 52, 1957, 19-43.

En prolongement de : *Les origines du culte des martyrs*, 1912, de H. DELEHAYE et de : *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, du même, dans *Sanctus*, 1927, l'A. fait part de l'apport des études récentes. Relevons : 1. Quant à la signification de *martyr, qui rend témoignage*, qui passe au sens martyrologique : *qui meurt pour sa foi*, au cours des années de persécution, saint Augustin atteste (*Sermo* 286, 1 ; cf. *Rev. bénéd.*, 50, p. 21) que c'est chose faite. Le processus de cette évolution est encore à l'étude (cf. H. von Campenhausen, E. Peterson, H. Strathmann et E. Günther). — 2. Le sermon PL 57, 689-690, édité sous le nom de saint Maxime de Turin (voir longue citation, p. 32, note 47), coïncide, comme on le sait, avec le début

du sermon 221 des *Suppositicii* de saint Aug. PL 39, 2154-56. Mlle Mutzenberger récuse l'attribution à Maxime (*Sacris erudiri*, VI, 343-72) ; C. Lambot en fait un sermon africain du ve-vie siècle. — 3. Il fallut une longue évolution pour distinguer nettement *prières pour les défunts* et *prières aux martyrs* (p. 39). Saint Augustin y contribua : cf. *Sermo* 159, 1 ; 284, 5 ; *In John*, 84, 1). Traitant de l'intercession des martyrs, il parle toujours de leur « mémoire » au cours des saints mystères, précisant bien que le sacrifice célébré *in memoria eorum* n'est offert qu'à Dieu (voir aussi *De civitate*, XXII, 10).

A. D.

167. *Refrigerium interim.* Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst, par Alfred Stuiber, Theophaneia, Beiträge zur Religions-und Kirchengeschichte des Altertums, 11, Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1957, 25,5 × 18, 208 p.

Le titre de cette monographie est emprunté à Tertullien, *Monog.* 10 : « pro anima eius orat et *refrigerium interim* adpostulat ei ». Tertullien entend par là « la béatitude provisoire des juste trépassés qui dans un endroit agréable de l'Hadès attendent la résurrection (p. 11) ». Il s'agit d'un état provisoire intermédiaire : « Zwischenzustand ». L'A. étudie l'histoire de cette conception dans l'A. T. et dans la pensée tardive juive, dans le N. T., dans la théologie du christianisme primitif et dans les témoignages épigraphiques et sculpturaux funéraires. Nous ne pouvons nous arrêter ici qu'aux renseignements sur Augustin : ils tiennent dans une phrase et une note : « Bien que les écrits de Cyprien jouissent d'une grande ferveur et autorité, ils n'ont pas réussi à faire abandonner les conceptions antérieures du sort des trépassés ; Augustin, témoin digne de foi, en donne la preuve (p. 71) ». L'A. cite en note un passage de l'*Enchiridion*, 109, 39, renvoyant à des passages similaires : *Conf.*, IX, 3 ; *De cur. pro mort.*, III, 5 ; *De civ. Dei*, XII, 9 ; XIII, 8 ; *De Trin.*, XV, 25, 45, apparemment empruntés à H. Eger, *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald, 1933, 32/7. Je ne pense pas que ce soit suffisant. D'abord, pourquoi l'A. ne mentionne-t-il pas, comme pour Cyprien (p. 70-71 et n. 93), cette situation intermédiaire, que nous appelons purgatoire, clairement attestée dans Augustin : J. Gavignan, *Sancti Augustini doctrina de purgatorio...*, dans *La Ciudad de Dios*, vol. CLVII, 1954, Estudios sobre la « Ciudad de Dios », II, 283-296 ? Quant au séjour des justes avant la résurrection, l'opinion d'Augustin n'est pas, à mon avis, en recul sur celle de Cyprien. Cyprien ne parle pas pour eux d'une situation intermédiaire, mais il ne la nie pas non plus expressément comme en Orient Clément et Origène l'ont fait (p. 68). On peut se demander, il est vrai, si Cyprien n'a pas uniquement les martyrs en vue, mais on sait qu'il est porté à voir tous les chrétiens comme martyrs, de fait ou d'intention (p. 69). Par rapport à Novatien, Hippolyte et Tertullien, le silence de Cyprien sur le point précis de la situation intermédiaire est, certes, un fait nouveau. Seulement, comment expliquer ce silence ? Positivement ? comme une négation de cette situation intermédiaire ? Ou négativement, comme une *damnatio memoriae* de Tertullien (p. 70) ? Ou simplement comme un aveu implicite d'ignorance ? Il est difficile de se prononcer. Or, il est aussi difficile de dégager la pensée exacte d'Augustin sur ce point. Les textes cités par l'A. (p. 71 et n. 94), ne reflètent certainement pas toute cette pensée, sinon Jean XXII, Thomas Burnet, *De statu mortuorum et resurgentium*, Londres, 1726, Mabillon, *Op. S. Bernardi*, PL 183, 465, auraient eu raison contre tant d'autres. A ces textes on peut en opposer d'autres, qui affirment d'abord que les martyrs, comme chez Cyprien, jouissent dès leur mort du bonheur céleste, mais aussi les saints, même semble-t-il ceux de l'A. T. Voir ces textes chez Portalié, *Augustin*, dans *D.T.C.*, I, 2445-2447. On doit pour le moins en conclure qu'Augustin était indécis. De fait, sur le sens de *in sinu Abrahae* il avoue

parfois son ignorance : « quidquid illud est quod illo significatur sinu, *Conf.*, III, 9 », et l'appelle ailleurs, *Ep.* 163, 3, 7 « secretae cuiusdam quietis habitatio », expression qui fait écho à *Enchir.*, 109, 39 : « abditis receptaculis ». Mais il distingue bien le *sinus Abrahae* des Enfers : « non utique ille sinus aliqua pars inferorum credenda est, *Ep.* 163, 3, 7 ». Et il décrit la vie que les saints y mènent comme la vie de bienheureux au ciel définitif : « ...illis justis qui in sinu Abrahae erant... a quibus eum (Christum) secundum beatificam praesentiam suae divinitatis nunquam video recessisse, *Ibid.*, 3, 8 ; cf. *Ep.* 187, 7. La résurrection, il est vrai, doit conférer, d'après Augustin, aux bienheureux comme aux damnés, un complément de peine ou de récompense substantiel. Mais si pour les damnés ce fait n'exige pas une « situation intermédiaire » d'attente, pourquoi l'exigerait-il pour les justes ? A choisir entre le silence de Cyprien et les indécisions d'Augustin, je crois que la position de ce dernier sur le problème envisagé est plus nette que celle de Cyprien.

A. de V.

HISTOIRE

168. *Jerome versus Augustinus*, par Noel T. Coughlin, dans *Nuntius Aulae*, XXXIX, 1957, 108-129.

« Review » élémentaire des relations épistolaires d'Augustin et de Jérôme, essentiellement basée sur la lecture des lettres de saint Augustin dans l'édition anglaise *The Fathers of the Church*, vol. XII, sans autre prétention que de souligner la personnalité des deux correspondants : la patiente déférence d'Augustin et l'humeur irascible de Jérôme tempérée à l'occasion par son authentique grandeur d'âme.

G. M.

169. *Evodio di Tagaste, àmico e discepolo di S. Agostino*, par Aldo Caserta, dans « *Asprenas* », Pubblicazione annuale dell'Accademia eccl. napoletana « S. Pietro in vinculis », Communicazioni e Conferenze fatte dai Soci dell'Accademia durante il 1956. D'auria, Napoli, 1957, 25 × 18, 123-152.

Ce travail n'a rien d'une recherche ; il s'est donné pour objet de rassembler toute l'information concernant Evodius d'après le dossier classique. Une première partie présente et commente les données biographiques, cf. *Dialogues, Confess., Corresp., Serm.* 323, *De civ.* L'A. s'en tient à la chronologie de Zarb. L'épiscopat est daté de 396. Pour la mort, les quatre hypothèses des auteurs sont avancées sans choix. — La deuxième partie examine les écrits attribués à Evodius : *a.* Les lettres à Augustin (158, 160, 161, 163) qui forment avec les réponses d'Augustin un dossier de haut intérêt. L'A. en fait l'analyse historique et doctrinale. — *b.* La lettre d'Evodius aux moines d'Adrumète que D. Morin publia en entier en 1901. — *c.* L'ouvrage antimanichéen d'Ev. *De fide contra manichaeos*, PL XLII, 1139-1154, donné comme authentique. — *d.* L'opuscule *De miraculis S. Stephani*, PL XLI, 833-854, dont Ev. fut peut-être l'inspirateur, mais dont il n'est certainement pas l'auteur. — De ces sources, l'A. dégage le portrait moral de celui qui fut une fidèle réplique d'Augustin dans son pastorat et ses luttes doctrinales.

A. D.

170. *Il preteso « Lapsus » di papa Marcellino*, par Agostino Amore, dans *Antonianum*, XXXII, 1957, 411-426.

Dans leur polémique avec les catholiques, les donatistes s'étaient contentés d'abord d'accuser les évêques catholiques africains du crime de « tradition ». Par-

ménien, évêque donatiste de Carthage († 362-391) semble être le premier à lancer des insinuations malveillantes — qui de nos jours encore embarrassent les historiens — contre ceux qui, de près ou de loin, avaient contribué à leur condamnation au Concile de Rome (313) et d'Arles (314) : contre Ossius de Cordoue, rendu responsable de tout ce qui a été décidé et fait contre les donatistes entre 313 et 320 : Parmenius, *Epist. ad Tyconium* (vers 378) ; Augustin, *Contra epist. Parmen.*, I, III, 4 ; IV, 7 ; voir Victor C. de Clercq, *Ossius of Cordova...*, Washington, 1954 (Bulletin augustinien dans *Rev. des étud. aug.*, III, 1957, 425-426) ; et contre Miltiade (Melchiade), pape : Parmen., *Ep. ad Tyconium* ; Augustin, *Contra epist. Parmen.*, I, V, 10. Je ne vois pas pourquoi l'A. soupçonne Pétilien d'être l'auteur de cette insinuation plutôt que Parménien (p. 418). Pétilien, lui, accuse le pape Marcellin de « tradition » et de « thurification » sous Dioclétien : *Epist. ad presbyteros et diaconos* (vers 400) ; Augustin, *Contra litt. Petiliani*, II, XCII, 202 et Petilian., *De unico baptismo* (vers 409), où il englobe dans la même accusation Miltiade, Marcel, Silvestre, tous trois successeurs de Marcellin sur le siège de Pierre ; Augustin, *De unico baptismo*, XVI, 27. Évidemment, le principal visé reste Miltiade, le pape du Concile romain. L'A. explique bien ce lien entre le cas de Marcellin et de Miltiade. A l'aide des documents africains il lui est aussi facile qu'à Augustin de démontrer que leur culpabilité n'est pas prouvée par les donatistes ; l'A. ne veut y voir qu'une calomnie répandue en Afrique après 378. Mais il semble exister à Rome une tradition semblable, défavorable à l'innocence de Marcellin, ce qui a amené Duchesne, et bien d'autres après lui, à admettre « qu'il y a dû avoir quelque chose de fâcheux » dans sa vie : *Hist. ancienne de l'Église*, II, 94-95. Ceci n'intéresse plus notre bulletin que par les conclusions que l'A. propose après son argumentation en faveur de l'innocence de Marcellin. Celle-ci est assez difficile à suivre et manque de force convaincante dans la discussion du document sur lequel Duchesne s'appuie principalement : la *Depositio Martyrum*, où le nom de Marcellin manque. L'A. fait bien remarquer, p. 423 note 44, qu'il y manque d'autres noms : d'Urbain, d'Antère, de Marcel, de Corneille, dont il faudrait supposer également quelque chose de fâcheux et, dans un autre art., *É esistito papa Marcello ?*, dans *Antonianum*, XXXIII, 1958, p. 57-75, que l'argument « ex silentio », dans le cas, n'a pas de valeur (p. 65). Mais à mon avis il aurait pu exploiter en faveur de son opinion les remarques pertinentes de L. K. Mohlberg sur la *Depositio Episcoporum* et la *Depositio Martyrum* dans son art., « *Memoria Apostolorum* » *an der Appischen Strasse*, dans *Colligere fragmenta.* Festschrift Alban Dold, 1952, p. 58-61, qui conduisent à la conclusion que les deux listes sont en quelque rapport avec Novatien et ses adeptes (p. 61) : cela expliquerait le cas de Corneille ; pourquoi pas, *positis ponendis*, celui de Marcellin ? L'A. conclut que la tradition romaine d'une possible culpabilité de Marcellin, qui visait à compromettre Miltiade, dépend de la tradition donatiste africaine, peut-être par l'intermédiaire de Félix, l'évêque donatiste de Rome qui fut présent à la conférence de Carthage en 411.

A. de V.

171. *Pour le dossier « Augustinus Magister »*, par G. Folliet, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 67-68.

L'A. a rencontré trois témoignages en faveur de ce titre : 1. dans le *Sermo* (dubius) d'Héraclius, PL 39, 1717-1720 ; 2. dans la *Praefatio* de l'*Expositio in Psalterium* de Cassiodore, PL 70, 9 ; 3. dans l'*Historia romana*, livre XIII, 1, de Paul Diacre (VIII^e s.).

172. *La diversità delle sette manichee*, par L. H. Grondijs, dans *Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, p. 176-187. Studi bizantini e neoellenici, t. IX ; Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1957, xxiii-426 p.

Le titre de cet article peut faire illusion : il ne s'agit pas d'une nomenclature des différentes sectes manichéennes, mais de leurs divergences doctrinales. En une première partie sont évoquées des opinions concernant le Christ dont la variété semble exclure l'existence d'une tradition et par conséquent d'un enseignement personnel de Mani sur ce sujet ; à l'intérieur de l'Empire, les sectes manichéennes ont dû esquiver les persécutions en affichant un vague christianisme apparemment conforme au décret antiarien de Théodose et un symbolisme solaire du Christ soumis aux fluctuations des temps et des lieux. Une seconde partie traite de la diversité des dogmes manichéens hors de l'*Oikouménè* chrétienne : le Christ n'y apparaît plus comme puissance lumineuse ; quand il est cité dans la polémique manichéenne, c'est aux côtés du Dieu des Juifs et des chrétiens « Roi des Ténèbres ». Les oppositions ne manquent pas cependant dans les opinions sur le Premier Homme, l'Esprit Vivant, les âmes... L'absence de références chronologiques précises et la diversité des citations donne un aspect quelque peu hétéroclite à cet article qui aborde des sujets fort complexes.

G. M.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

173. *A proposito del « S. Agostino » di M. F. Sciacca*, par A. Carlini, dans *Giornale di Metafisica*, V, 1950, 510-513.

Un compte rendu de l'ouvrage de M. F. Sciacca, *S. Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, Brescia, 1949. Tout en exaltant les mérites de l'ensemble de cet ouvrage, l'A. lui reproche en substance sa tendance, appelée apologétique, de présenter la pensée philosophique d'Augustin comme une christianisation parfaite de la philosophie néoplatonicienne et d'employer à ce propos des expressions générales et vagues qui prêtent à équivoque. Les remarques de Carlini sont précieuses à qui veut lire l'ouvrage de Sciacca avec un esprit sainement critique.

A. de V.

174. *San Agustín — Su concepto de filosofía eje de toda « Philosophia Christiana »*, par Saturnino Álvarez Turienzo, dans *Revista portuguesa de Filosofia*, Actas do I Congesso Nacional de Filosofia, XI (vol. II), Braga, 1955, 690-702.

Dans cet article, l'A. répond affirmativement à la question de savoir si le concept de la philosophie chez Augustin est un concept univoque. Il prouve son affirmation par une analyse historique de l'évolution spirituelle d'Augustin, qui révèle les constantes de cette philosophie en devenir ; par le fait même il établit que pour Augustin, comme en elle-même, la philosophie vraie est une philosophie chrétienne. L'article est riche en suggestions qui mériteraient un développement ultérieur.

A. de V.

175. *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De ordine » de saint Augustin*, par Aimé Solignac, dans *Archives de Philosophie*, XX, 1957, 446-465.

Le début du *De ordine*, I, 1, 1-3, *B. A.*, 4, 302-308, manifeste plusieurs influences philosophiques que saint Augustin laisse apparaître assez clairement, parce qu'il s'en est imprégné par réflexion, bien qu'il ne suive exclusivement ni un texte, ni un auteur. — Par une analyse pénétrante et détaillée, allant si possible jusqu'au parallèle textuel, S. établit des rapports : 1° entre *De ord.* n. 1 et *Enn.* tr. II,, c. 4-5 de Plotin (objection contre la Providence) ; 2° entre le début du n. 2 avec *Enn.* tr. III, c. 2 (sur la Providence) ; 3° entre la suite de ce n. 2 et *Enn.* tr. I sur le Beau, c. 3 et 6 ; enfin, plus en détail (p. 455-464), *De ord.* n. 3 qui explique nos erreurs sur Dieu par notre ignorance de nous-mêmes, est rapproché du traité de Porphyre *Sur le précepte* « *Connais-toi toi-même* » et des *Aphormai* qui servaient d'*Introduction* aux Ennéades et ont pu être traduites avec celles-ci par M. Victorinus : les ch. 37 et 40 offrent des parallèles littéraires frappants avec le *De ordine*. On ne peut ici que signaler la richesse des observations de détail dont la convergence fonde des conclusions toujours modérées et instructives sur les sources augustiniennes. Je ne soulèverai qu'un doute : au deuxième point, p. 451, S. voit quatre hypothèses différentes dans la phrase augustinienne commençant par « Nisi forte aut casibus » (*B. A.*, p. 304, n. 2, ligne 5), en donnant un sens différent à « forte » et à « casibus », comme l'explique la note 14. N'est-ce pas tirer beaucoup d'une formule augustinienne très fréquente : « Nisi forte » ? qui commande ici trois « aut », c'est-à-dire trois hypothèses et non pas quatre ? Cela n'enlève rien aux remarques de la note 14, mais leur application au texte du *De ordine* ne semble pas s'imposer avec évidence.

F.-J. T.

Voir aussi le n° 216.

176. *Esencialismo « existencial » de San Agustín*, par P. Moisés Mª Campelo, dans *Religión y Cultura*, II, 1957, 115-120.

Tous les systèmes se reconnaissent quelque parenté avec l'augustinisme, mais aucun ne l'adopte intégralement. C'est abusivement qu'on veut en faire un existentialisme, que l'A. définit au sens immanentiste, solitaire et athée. C'est plutôt un essentialisme existentiel. Il part de l'intériorité, non de la subjectivité. Il rencontre l'existence temporelle pour déboucher sur l'objet et la transcendance.

A. D.

177. *El existencialismo y San Agustín*, par Cornelio Fabro, dans *Religión y Cultura*, II, 1957, 539-564.

Cet article est pour l'essentiel, la traduction espagnole de l'étude déjà parue en italien : *S. Agostino e l'existentialismo* dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Rome, 1954, p. 141-166, mais en s'arrêtant à la p. 156, omettant l'étude sur Kierkegaard. Voir *Bulletin august.* pour 1954, n. 788 (*Revue des ét. august.*, III, 1957, p. 469).

F.-J. T.

DIEU

178. *El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana*, par Fidel Casado, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 5-18.

La conception absurde de l'existentialisme athée qui explique tout par l'être contingent (ser-no-ser) de l'homme, est pleinement réfutée par la doctrine augus-

tinienne de la participation où tout être changeant s'explique par Dieu, être absolu, vérité immuable. L'A. le montre par différents textes, *De moribus Manich.*, II, 6 ; *In Ioan. ev.*, tr. 3, 14, 36 ; plusieurs sermons et *Enarr. in ps.* ; mais surtout par l'analyse (cf. p. 10-18) de la preuve de Dieu du *De libero arb.*, II, III, 7-XV, 40, *B. A.*, 6, p. 220-291. L'A. relève dans la dernière étape de la preuve (cf. p. 16-17) le point délicat où Augustin passe par intuition de notre vérité à la *Vérité divine* : il en explique la valeur, soit par le principe de participation affirmé plus loin, c. XVII, 45, *B. A.*, p. 300-303 (mais il faudrait noter qu'il ne s'agit plus là de prouver Dieu) ; soit par le c. XII, 36 qui fait l'*éloge* de la *Vérité* divine ; et c'est avec raison, mais il n'approfondit pas le sens, très nuancé, de la position augustinienne. Bon exposé, mais général.

F.-J. T.

179. *La « quinta via » en San Agustín*, par Marcos Fernández Manzanedo, dans *Crisis*, III, 1956, 225-234.

L'A. part de saint Thomas, expose ce qu'on appelle la 5ª via, puis montre ce qui lui correspond chez saint Augustin. On trouve dans son œuvre tous les éléments dont saint Thomas confectionnera une preuve systématique, mais les points de vue, la méthode, le mode d'exposition sont tout autres.

A. D.

HOMME

180. *Angustia y Gozo en el Hombre.* Aportación al estudio de la Antropologia agustiniana, par Bernardo Bravo, éd. Razon y Fe, Madrid, 1957, 20 × 14, 210 p.

Malgré le titre qui parle uniquement de vie affective, l'anthropologie ici présentée est plus complète : c'est une étude fouillée de l'*image de Dieu* qui pour Augustin constitue l'homme comme tel, en sa dignité propre ; la recherche, solidement fondée sur les textes est à la fois philosophique et théologique. Les deux premiers chapitres comparent la « *regio dissimilitudinis* » dans Plotin et dans Augustin : pour l'un et l'autre, elle est la dispersion dans la matière et l'attache aux plaisirs sensibles ; mais Augustin seul fait ressortir la responsabilité de l'âme qui choisit librement les ténèbres et l'éloignement des passions. Puis, deux autres chapitres développent l'analyse psychologique du retour vers la « regio immutabilis veritatis » (*In ps.* 58, PL. 36, 704, cf. p. 56), par des *approches* qui donnent finalement *accès* à l'union à Dieu que saint Augustin appelle *adhésion*, et où disparaît notre mutabilité au contact de l'éternité divine, grâce au lien de la charité : il y a là de bonnes remarques, fines et mesurées, sur les expressions comme *propinquare, accedere, adhaerere*, par lesquelles Augustin nuance son analyse. — Vient ensuite, p. 106-197, l'aspect métaphysique où l'image de Dieu constitue, selon Augustin, la partie spirituelle de l'homme *(mens)*, soit comme capable de s'unir à Dieu (ordre naturel), soit comme s'unissant à Dieu par la sagesse (ordre surnaturel) ; et cette participation ontologique se répand sur tous les êtres au triple degré de *vestige, image, ressemblance*. A cette occasion, est évoquée, p. 138-144, l'opinion de D. Cairns et E. Brunner qui cherchent chez nous la vraie ressemblance avec Dieu dans la *relation* des hommes entre eux ou de l'homme avec la femme : théorie tout à fait étrangère à celle d'Augustin, centrée sur notre vie personnelle spirituelle, et qui pourtant reste largement ouverte sur le prochain dans la Cité de Dieu par la notion de charité qui aime tous les hommes en Dieu (cf. p. 95-105). — Tout en se limitant à un point de vue de l'augustinisme, cette étude le traite en profondeur ; et si le titre est mal choisi, la réalisation est excellente.

F.-J. T.

181. *Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge*, par Pierre Michaud-Quantin, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 235-248.

La division des puissances de l'âme fut le problème majeur du franciscain Jean de la Rochelle qui enseigna à Paris de 1238 à 1245 : cf. *Tract. de divisione multiplici animae, Summa de anima* et accessoirement *Summa de vitiis*. On peut en extraire neuf schèmes de division, dont l'une *secundum Augustinum*, donnée en tableau p. 236. Malheureusement elle provient du *De spiritu et anima*, apocryphe aug. du XII^e siècle (*P.L.*, *t.* 40). La division donnée dans cet ouvrage pose deux problèmes que l'A. résout conjointement : elle fusionne deux divisions indépendantes, et elle se réclame d'Augustin. L'attribution aug. ne serait valable que pour le groupe des puissances spirituelles, *ratio, intellectus, intelligentia* ; encore le retrouve-t-on ailleurs, cf. Isaac de l'Étoile et Alcher de Clairvaux, cf. Boèce. Quant au groupe des puissances corporelles, il relève ou de Guillaume de Conche ou des médecins arabes. Jean de la R. semble avoir puisé lui-même dans Avicenne, *De anima*, l. VI. — En bref, du point de vue augustinien, le compilateur J. de la R. fait assez étrange figure. Son utilisation même du *De spiritu et anima* est grevée d'impardonnables omissions : ni volonté, ni libre arbitre, ni raison inférieure et supérieure, ni *mens* image de la Trinité. La classification d'Augustin est résorbée dans un cadre gréco-arabe « conforme au premier type que connut l'Occident latin de la spéculation sur l'âme, celui transmis par les médecins ». Sur ces croisements d'influences passablement embrouillés, l'A. parvient à faire quelque lumière. Son étude intéressera autant sur le *De spiritu et anima* (cf. aussi Blumenkrantz, *Aug. Magist.*, II, 1010).

A. D.

LOI — SOCIÉTÉ

182. *Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian Thought*, par Robert McQueen Grant, Humanities Press, New York, 1957, 23 × 17, 293 p. ill.

Une réédition de 1952, North-Holland publishing compagny, Amsterdam. Voir *Bulletin augustinien pour* 1953, n° 223 dans *Revue des études augustin.*, I, 1955, 427-428.

183. *El Derecho y la Justicia en los clásicos agustinos españoles del siglo dieciséis*, par Bonifacio Difernan, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 48 - 94 et 217 - 241.

Il s'agit de traités sur le droit et la justice, œuvre d'Augustins espagnols du XVI^e siècle, principalement Juan de Guevara, Juan Zapata Sandoval, Salón et Aragón. Les scolastiques ont voulu préciser les notions connexes de loi, de droit naturel et positif, et de vertu de justice. L'A. expose en détail la position des docteurs augustiniens par rapport surtout aux précisions données par saint Thomas d'Aquin sur ces divers points. Saint Augustin n'intervient qu'assez rarement à titre de source : par ex., p. 57-58 pour définir la justice d'après *De quant. animae*, IX, 15 ; et encore, p. 72 sont citées les définitions du *De lib. arbit.*, I, I, du *De div. quaest.* 83, q. 31 ; et (renvoi incomplet) du *De Trinit.*, 6 (peut-être VI, IV, 6) ; p. 62, la loi éternelle est définie d'après *Cont. Faustum*, XXII, 27. Enfin (cf. p. 83), Salón se réfère à *De civ. Dei*, XIX, 21, pour montrer en quel sens la justice « se porte vers un autre » : ce dernier exemple montre que l'influence augustinienne est plutôt secondaire, et l'intérêt de ces auteurs du XVI^e siècle se porte plutôt sur les problèmes scolastiques plus précis, plus abstraits et moins synthétiques que les vues d'Augustin lui-même.

F.-J. T.

184. « *De civitate Dei* », *XV*, 2 *et l'idée augustinienne de la société chrétienne*, par F. Edward Cranz, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 15-27.

Leisegang a cru découvrir dans le ch. xv de la *Cité de Dieu* une hiérarchie néoplatonicienne *(Stufenreich)* appliquée au thème augustinien de la Cité de Dieu. L'A. refuse cette exégèse en s'appuyant sur une analyse littéraire des textes augustiniens : il n'y a que deux cités, et la situation d'Israël s'harmonise parfaitement avec ce dualisme. En outre, ces deux cités n'ont pas entre elles de rapport d'image. L'A. précise ensuite la pensée d'Augustin en matière de société et l'oppose à la conception d'Eusèbe de Césarée. — On ne peut nier l'apport positif varié de cette étude : 1. Concernant le problème toujours délicat de l'ambiguïté de la position du *De civ.* au plan historique. — 2. Sur le danger d'une utilisation des textes d'Augustin en vue d'établir ou de préciser des distinctions non augustiniennes, telle Église-État. — 3. Sur la teneur exacte du point de vue d'Augustin dans le *De civ.*, supratemporel et transcendant à partir d'une occasion historique. — 4. Mais très spécialement sur le rapport Rome et christianisme. La thèse augustinienne de l'indépendance et de la transcendance du christianisme, telle que l'impose l'analyse du texte étudié, est mise en lumière par comparaison avec la position contraire d'Eusèbe. La synthèse d'Eusèbe unit la religion du Christ et Rome devenue chrétienne, celle d'Augustin les sépare ; pour lui, le contraste est foncier et persiste même vis-à-vis d'une Rome convertie. Ces conclusions sont à retenir comme point de départ mieux établi de ce qui évoluera au cours des siècles prochains en augustinisme politique.

A. D.

185. *Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid ?*, par Henri-Irénée Marrou, dans *Studia patristica*, vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24,5 × 16, 342-350.

La question précise, soulevée dans des discussions récentes, et à laquelle l'A. apporte ici sa réponse, est de savoir, si dans la perspective augustinienne il y a place pour un troisième élément à côté des deux notions antithétiques *civitas Dei* et *civitas terrena*. La réponse est négative. L'argumentation qui la justifie peut se résumer ainsi : Augustin pense dans une atmosphère platonicienne ; ses notions de *civitas Dei* et de *civitas terrena* sont des notions d'ordre « idéal » qu'on ne saurait identifier sans plus avec tel ou tel fragment de la réalité empirique. Il y a bien un ensemble de biens temporels groupés dans la notion de « paix temporelle » autour des *bona prima naturae* (Varron). Ces biens sont authentiquement des biens à condition de les considérer abstraction faite de l'usage que l'homme en fait. Or, Augustin se refuse cette abstraction : il considère les choses de l'homme non pas *in se*, mais *in ordine exercitii* : dans le concret, d'après l'usage, bon ou mauvais, que chaque homme en fait, ces biens entrent soit dans la *civitas Dei* soit dans la *civitas terrena* : ils ne peuvent former un *tertium quid*. Et c'est précisément parce que chaque homme successivement, et les hommes simultanément s'en servent en bien ou en mal que les deux cités sont provisoirement inextricablement mélangées. L'A. propose d'appeler « ce donné empirique de l'histoire » du terme augustinien (emprunté à la Bible) de *saeculum*, qui n'est pas uniquement chargé d'une notion de temps, de temps de l'histoire, mais de la complexité empirique de cette histoire même.

A. de V.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

186. *Agustinismo y Escolasticismo*, par Juan Zaragüeta dans *Augustinus*, II, 1957, 49-55.

La conception du monde, d'après Z., est plus extérieure en scolastique : fondée sur l'observation externe et la hiérarchie des genres et des espèces ; plus psychologique en augustinisme qui la ramène à l'âme image de Dieu. — La conception de la vie, en scolastique, insiste sur l'aspect local : le vivant s'assimile la nourriture externe et la domine en se libérant du milieu ; en augustinisme, elle insiste sur l'aspect temporel : la vie concrète de l'âme spirituelle synthétise le passé et le futur en son présent et tend comme à sa fin vers l'éternité divine. — Sans le dire, Z. ramène la scolastique à une théorie aristotélico-thomiste ; et il ne prend dans l'augustinisme que deux théories qui sont loin d'en épuiser la richesse. Malgré ces restrictions fondées sur un choix assez arbitraire, la comparaison ne manque pas d'intérêt.

F.-J. T.

187. *Nicholas of Cusa's Idea of Wisdom*, par Eugène F. Rice, dans *Traditio*, vol. XIII, 1957, 345-368.

L'A. analyse l'idée de sagesse que Nicolas de Cues expose dans ses divers traités. Nicolas distingue, tout en les unissant étroitement au point de vue psychologique, sagesse en Dieu, qui est Dieu identifiée avec la deuxième Personne de la sainte Trinité, et sagesse en l'homme, *viva imago*, *viva similitudo* de Dieu, qui est connaissance des choses divines — ce dernier terme pris dans le sens exclusivement chrétien — et ne peut être acquise étant pur don de la grâce. Nicolas transforme donc fondamentalement l'idée de sagesse de l'Antiquité classique et est en réaction contre la spéculation sur la sagesse de l'humanisme italien ; il est en réaction aussi contre saint Thomas, qui sous l'influence de la métaphysique aristotélicienne, admet à côté d'une sagesse, don surnaturel, une sagesse acquise *lumine naturalis rationis*. Nicolas serait donc dans la ligne des Pères, spécialement d'Augustin. Les formules cependant dont il se sert sont moins traditionnelles ; s'il en emprunte au pseudo-Denys, à Eckhart, à l'école de Chartres, à Raymond Lull, aux Frères de la vie commune, il les applique, en les transposant, non à Dieu mais à la sagesse. — L'A. n'étudie pas *ex professo* les influences que Nicolas aurait subies. Ce qu'il dit d'Augustin — âme image de la Trinité ; *credo ut intelligam*, etc... — reste trop vague pour convaincre. D'ailleurs qui serait capable de débrouiller chez Nicolas de Cues dans ce qu'on appelle « augustinisme » voire même « néoplatonisme », les éléments authentiques des éléments adventices ? Sur Augustin et Nicolas de Cues voir F. Edward Cranz, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Thought*, dans *Speculum*, 28, 1953, 306-310 ; un terme de comparaison sur la Sagesse d'Augustin peut être trouvé dans Regnard Holte, *Beatitudo och Sapientia*, Stockholm, 1958.

A. de V.

188. *A Filosofia como « Acção » e « Sabedoria ». Blondel e Santo Agostinho*, par Dr António Ambrósio de Pina, dans *Revista portuguesa de Filosofia*, Actas do I Congresso Nacional de Filosofia, XI (vol. II), Braga, 1955, 352-361.

L'A. établit une comparaison entre la philosophie de l'Action de Blondel et la philosophie de la Sagesse d'Augustin, l'une et l'autre née de l'intuition de l'Etre comme une synthèse d'Immanence et de Transcendance.

189. *Philosophie augustinienne et phénomène humain*, par F.-J. Thonnard, dans *Revue des sciences religieuses*, XXXI, 1957, 275-289.

Dans le cadre de *Thèmes pour une discussion* où voisinent une critique par L. Bounoure de la cosmologie du P. Theilhard de Chardin et une évocation du prophète des convergences humaines par M. Nédoncelle, le P. Thonnard offre au lecteur du *Phénomène humain* qui débouchera, décontenancé ou perplexe, dans la Noosphère, le relai d'une philosophie aux perspectives assez vastes pour englober la sphère nouvelle de la *vie intérieure*. La démarche essentielle de la philosophie augustinienne, découvrant dans la *vie de l'esprit* l'existence du « moi spirituel » et la présence de Dieu comme Vérité immuable, permettra d'approfondir la découverte de *la graduelle dominance du Dedans par rapport au Dehors des choses*, cette *loi expérimentale de complexité-conscience* qui selon le P. Teilhard définit le sens de l'évolution totale et de l'évolution humaine. Cette loi qui exprime la tension interne de la Noosphère « rejoint à nouveau les grandes conceptions augustiniennes » des deux Cités antagonistes. Nulle part, sans doute, le P. Teilhard ne révèle sa parenté avec l'augustinisme : mais « c'est le mouvement profond des pensées qui le suggère » au P. Thonnard, « l'accord profond des deux attitudes d'esprit ».

G. M.

Voir aussi le nº 220.

IV. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

CHRIST — ÉGLISE

190. *Enchiridion de Verbo Incarnato.* Fontes quos ad studia theologica collegit Bartholomaeus M. Xiberta. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1957, 25 × 18, 810 p.

Les textes rassemblés dans ce recueil sont empruntés au magistère de l'Église, aux documents liturgiques et conciliaires, aux Pères et à certains auteurs hétérodoxes. On trouvera les textes augustiniens sur l'Incarnation du Verbe aux pages 296 à 340 ; ils sont cités d'après une édition critique, si elle existe, si non d'après Migne ; la référence à Migne est toujours signalée. L'A. suit autant que possible l'ordre chronologique des ouvrages auxquels il emprunte. Un index systématique des doctrines, p. 765 à 801, rend l'exploitation du recueil facile. On appréciera aussi, en ce but, l'index des noms propres, p. 801 à 810.

A. de V.

191. *Cristocentrismo, Ensayos sobre el Hombre cristiano*, par Alberto Caturelli, Imprenta de la Universidad, Cordoba, Argentine, 1957, 20 × 12, 162 p.

Augustin vient en tête des auteurs de la bibliographie, p. 155 ; c'est sa pensée qui anime l'ensemble des études rassemblées dans cet ouvrage. Il s'inscrit dans la ligne de *Donoso Cortès y San Agustin* (cf. *Bullet. august. pour* 1955, nº 223). Pour l'A. comme pour Augustin, le christianisme, et l'humanisme qu'il fonde, est essentiellement christocentrisme, car le Dieu qu'Augustin découvre dans la conscience, ouvrant les voies à la pensée moderne, n'est autre que Jésus-Christ, le Maître intérieur : voir *Bullet. august. pour* 1954 sur la doctrine augustinienne du *De magistro*. Nous retrouvons ici la conception de l'A. d'une philosophie chrétienne transcendant

le platonisme et l'aristotélisme et s'éclairant conjointement à saint Augustin et à saint Thomas. — Le ch. III recourt au *De civitate*, XIII pour définir la condition de l'homme temporel voué à la mort. — Le *De magistro* est invoqué de nouveau, ch. V, pour établir la notion et les principes d'une pédagogie formatrice de l'homme chrétien. — Plusieurs autres passages (87 s., 95 s., 149 s.) mettent au point les éléments d'un personnalisme chrétien à la lumière de saint Augustin et de saint Thomas. — Les exposés partent de la critique d'ouvrages récents. La seconde partie (111-139) discute la légitimité d'une démocratie chrétienne comme parti politique.

A. D.

192. *Le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'humanité selon M. J. Schebeen*, par B. Fraigneau-Julien, dans *Recherches de sciences religieuses*, XLV, 1957, 361-395.

L'A. fait ici l'exposé et la critique de la théologie du sacrifice d'après *Mystères du christianisme* et *Dogmatique* de Schebeen. Cette théologie est augustinienne d'inspiration et de contexture, mais elle est aussi thomiste. Au point de départ, elle met en œuvre la double notion augustinienne de *sacrifice intérieur* et de *sacrement* selon *De civitate*, *De Trinitate*, *Enarr. in ps.* et elle les développe conformément à saint Thomas, *S. th.* II-II et III. Elle tient compte aussi des apports de la théologie récente : Médina, Suarez, Lessius, Condren, Thomassin, Thalhofer, Stökl... Elle semble tracer la voie vers la constitution « d'une synthèse harmonieuse et grandiose des affirmations du dogme et des conclusions de la théologie » touchant le double sacrifice de la croix et de l'autel. L'A. tente pp. 368-395, une esquisse de cette synthèse, qui s'inscrit dans la ligne des vues émises par le P. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, 59-61. On s'attend à une critique pertinente des essais contemporains, cf. *passim ;* relevons seulement : notion insuffisante du sacrifice intérieur chez A. Krüger, *A Synthesis of Sacrifice according to S. Augustine*, et notion insuffisante de l'aspect sacramentel dans D. Vonier et D. Casel (389-390). — L'A. ne manque pas de signaler des lacunes dans les options de Sch. Ainsi, tout en défendant la définition d'Augustin : *verum sacrificium est omne opus*... Sch. en donne une explication qui risque d'en restreindre l'amplitude (p. 365). Et malgré la valeur de son fondement consistant dans la notion de sacrement (p. 386), son interprétation manifeste trois imperfections que dégage l'A. — Nous pourrions mentionner d'autres références à Augustin : Sch. s'inspire du *De Trinitate* encore (IV, 14, 19), pour affirmer la perfection de l'aspect de substitution (dans son humanité, au nom de l'humanité tout entière) du sacrifice du Christ (p. 376). C'est par l'adoption de ses vues profondes que Sch. repense Augustin, tout en s'efforçant de les organiser et de leur intégrer l'apport authentique de la théologie moderne.

A. D.

193. *Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après saint Ambroise*, par Louis Lavorel, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXIV, 1957, 205-224.

Ambroise précise-t-il le mode de présence du Christ sur l'autel ? Ce problème appelait une enquête méthodique. L'A. l'a fait porter sur le *De sacramentis* et le *De mysteriis*, mais non exclusivement. Le document de base est le texte liturgique *De sacr.*, 4, 21. — 1° Le pain et le vin sont l'objet d'un changement qui a pour terme le corps et le sang du Christ. — 2° L'étude des mots *natura* et *species* montre que c'est la réalité même du pain qui est changée au corps du Christ, et du vin en son sang. On ne rencontre pas les distinctions bien postérieures entre intérieur et extérieur, substance

et accident. — 3° Le pain et le vin consacrés sont la *similitude*, soit la manifestation sensible, du corps et du sang du Christ, lesquels ne sont perceptibles qu'aux yeux du cœur. — Cette prospection apporte des précisions appréciables concernant la présentation du dogme eucharistique contemporaine d'Augustin.

A. D.

194. « *Civitas Dei* » *et* « *Ecclesia* » *chez saint Augustin, Histoire de la recherche : son état présent*, par Yves M.-J. Congar, dans *Revue des Etudes augustiniennes*, III, 1957, 1-14.

Pour brèves qu'elles soient, les pages de cette étude représentent la prospection essentielle du problème du rapport *Civitas Dei-Ecclesia* dans le *De civitate*. Il est frappant de constater la variété des interprétations que rapproche et confronte cette recherche et dont aucune n'est exempte d'aspects valables, de suggestions à retenir. Ont été examinées les positions de vingt-cinq auteurs, anciens et récents, depuis Reuter (1887), Scholtz (1911), Troeltsch (1915), jusqu'à Kamlach (1954), Ratzinger (1954-1955) et Stakemeier (1955), dont liste bibliographique, p. 12-14. La conclusion constate une fois de plus que *Civitas Dei* et *Ecclesia* sont des grandeurs idéales qui ne cadrent parfaitement avec aucune société historique concrète. La solution de E. Lauras et H. Rondet (1953) et, plus précise, celle de E. Gilson (*Introduction* et *Métamorphoses*), représentent le point de vue des auteurs catholiques qui insistent sur l'identité des deux termes. Des orientations affluent en vue d'une synthèse à la fois plus pénétrante et plus large de la pensée d'Augustin. Une clé du problème serait peut-être à chercher dans sa christologie, selon la suggestion de Spanedda.

A. D.

195. *The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine*, par Stanislaus J. Grabowski, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 29-63.

S'appuyant sur de nombreux textes, l'A. expose le rôle de la charité dans le Corps mystique du Christ d'après Augustin. Le saint docteur doit sa notion de charité à l'Écriture plus qu'à la philosophie grecque ; cette dernière lui a fourni peut-être quelques éléments de psychologie. Pour Augustin la charité a une origine divine non humaine. Elle a une place à part dans les diverses espèces d'amour ; elle est une vertu à force unitive, produisant l'union avec Dieu par l'union au Christ, en qui s'unissent tous ceux qui ont été justifiés comme dans un grand corps organique. Cette union sera d'autant plus intime que la charité est plus grande ; aussi la charité est-elle le principe de vie et de croissance du Corps mystique, qui atteindra sa perfection finale dans l'éternité. — Ce nouvel essai de synthèse a le mérite d'une présentation plus serrée ; celui non moins obvie d'une confrontation constante avec les textes, dont il est le meilleur répertoire. L'effort de précision ne semble pas avoir rétréci ou durci la charité augustinienne, conception si profonde et si ample, mais avoir mis en relief son rôle essentiel dans une théologie du Corps du Christ. — Cet article est extrait (p. 352-394), de l'ouvrage publié par l'auteur en 1957 : *The Church. Introduction to the Theology of St. Augustine* ; St. Louis, London, 1957 ; cf. *Bulletin augustinien pour* 1957, n° 113, dans *Rev. études august.*, VI, 1960, p. 88.

A. D.

196. *La potestà giudiziale di Roma in un testo agostiniano del quattrocento*, par A. Vecchi, dans *Divus Thomas*, LX, 1957, 333-338.

Deux textes augustiniens sont principalement cités : *Epist.* 43, n. 4, 14, et spécialement n. 7 affirmant que dans l'Église romaine « semper apostolicae cathedrae viguit principatus » ; et *Epist.* 52, n. 3, qui dit de l'Église de Rome : « unde ad istas partes (les églises d'Afrique) christianae fidei manavit auctoritas » : les deux lettres sont écrites avant 400 et font appel contre les donatistes à la décision du Concile romain de 313 présidé par le pape Melchiade. L'A. s'efforce de montrer que dès 400, sans attendre la grande crise pélagienne de 417, Augustin reconnaît à Rome une puissance judiciaire en matière de vérité révélée, où s'affirme déjà notre foi dans la primauté doctrinale du pape, avec son intervention nécessaire et décisive pour confirmer les décisions conciliaires. Il insiste avec raison sur l'ordre chronologique des textes pour en déterminer le sens et la valeur. Il faut dire pourtant qu'il ne met pas en pleine évidence, comme semblait le promettre le *Summarium*, p. 333, une doctrine explicite d'Augustin sur l'infaillibilité pontificale ; il exagère même la valeur de certains textes cités en renfort, comme p. 336, *De utilit. credendi*, XVII, 35, qu'il résume en la formule : « Roma culmen auctoritatis obtinuit » ; car ce texte ne parle pas de *Rome*, mais de l'Église catholique « depuis sa fondation par les apôtres (ab apostolica Sede) », comme traduit J. Pégon dans *B. A.*, t. 8, p. 297, Église dont l'autorité est bien supérieure à celle de Manès. De même le témoignage de *De baptism. cont. Donat.*, II, n. 2 et n. 14, invoqué également p. 336 est interprété en un sens beaucoup moins explicite en faveur de Rome dans l'étude de O. Perler citée *ibid.*, note 4 : Le *De unitate de S. Cyprien utilisé par S. Augustin* in *Augustinus Magister*, II, 835-858. Mais pour les textes principaux, l'interprétation de l'A. n'est pas sans valeur et son article fournit de bonnes références et indications bibliographiques.

F.-J. F.

197. *Il milagro en San Agustín dentro del marco de la Providencia*, par P. Leonardo González, dans *Religión y Cultura*, II, 1957, 241-261.

L'A. a précédemment étudié la valeur apologétique du miracle d'après la *Cité de Dieu* (*La Ciudad de Dios*, CLXVIII, 1954, 543 ss.). Il étend son enquête aux autres textes d'Augustin. Cette enquête se borne à rassembler les éléments d'une rapide synthèse de la notion du miracle en saint Augustin, notion qui s'intègre dans sa théologie de la Providence.

A. D.

198. *Millénarisme*, par A. Gelin, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, 29, 1957, 1289-1294.

L'exégèse du *De civitate*, XX, 7, 9, voit dans le millenium *Apocalypse*, XX, 1-6, l'ensemble de la vie de l'Église depuis la résurrection du Christ jusqu'à la fin du monde, la première résurrection étant la naissance à la grâce. A cette conception, suivie par le P. Allo, l'A. apporte la correction avancée par le P. Boismard : dans la perspective de Jean, le millenium s'insère à un certain moment dans la suite de la vie de l'Église ; il faut donc voir dans la première résurrection la fin des persécutions romaines. Nous ne pouvons qu'enregistrer son interprétation (1292). — Plus loin (1293), il relève le fait que Tyconius a rompu avec le millénarisme, mais nous ne savons pas sur quoi il se base pour ajouter que le célèbre commentateur « a eu une grande influence sur saint Augustin qui s'est rallié à son exégèse spiritualisante

après avoir cru d'abord au règne de mille ans ». Pourrait-on l'établir que l'explication serait inadéquate ; il faudrait encore étudier par l'intérieur le développement de sa pensée — ce qu'a tenté G. Folliet dans *La typologie du sabbat chez S. Augustin* (*Revue des études augustin.*, 1956, Memorial Bardy, 371-390). Il en ressort du moins que l'interprétation d'Augustin n'a jamais manqué d'être spirituelle. Elle s'est purifiée en cessant de donner comme terrestre, le règne tout spirituel du Christ avec ses saints.

A. D.

RÉSUMÉS D'ARTICLES

La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles, par H.-I. MARROU, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, n° 2, p. 109-154.

A propos de l'ouvrage de E. Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin.*

Le Traité pseudo-augustinien De amicitia, *un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx*, par D. Anselme HOSTE, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, n° 2, p. 155-160.

L'A. décrit du traité ps.-augustinien *De amicitia* (*PL* 40, 831-844) — résumé du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx — les manuscrits (1 du XIII^e^ s. : Yale University 2 ; 2 du XV^e^ s. : Münster 194 et Namur 29), signale les manuscrits perdus et fait l'histoire des éditions successives. Après un paragraphe de critique interne, l'A. réimprime une petite lettre anonyme, ajouté au texte du résumé. L'A. pose la question des rapports entre cette lettre et la correspondance perdue d'Aelred.

Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin, par Georges BESSE, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, n° 2, p. 161-172.

On a déjà beaucoup étudié la parenté dogmatique de saint Augustin et de Jean Calvin. On connaît moins bien l'autorité reconnue par Calvin à saint Augustin en matière d'exégèse scripturaire. Et il faut reconnaître que cette autorité est difficile à cerner. Augustin est relativement peu cité par Calvin dans ses œuvres exégétiques. Mais, plus encore, le Réformateur ne définit pas clairement une position d'ensemble en face de l'exégèse d'Augustin. D'une façon générale, il en suspecte cependant la virtuosité et la voudrait plus respectueuse du sens littéral. Mais cette position critique ne se systématise jamais, de sorte que Calvin se plaît aussi à reconnaître la résonance profondément édifiante de l'exégèse augustinienne.

CHRONIQUE

BELGIQUE.

En février 1960 a paru le n° 1 du *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale,* où sont publiés : Les informations concernant la S.I.E.P.M. — Des notices sur les institutions ou associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale — Des renseignements concernant les éditions et les travaux en cours. Nous recommandons très vivement ce Bulletin aux historiens du Haut Moyen Age. — Adresse du secrétariat : S.I.E.P.M., 2, place Cardinal-Mercier, Louvain.

ESPAGNE.

La revue *Archivo Agustiniano,* des Pères Augustins de Valladolid, a publié en décembre 1959, un numéro extraordinaire à l'occasion du 2e centenaire du Collège-Séminaire de Valladolid, célèbre studium de la province des Philippines des Ermites de Saint-Augustin d'Espagne.

ÉTATS-UNIS.

Le professeur Dr Raymond KLIBANSKY, de l'Université McGill à Montréal, a inauguré le 24 avril la seconde série de leçons instituées en 1959 en l'Université de Villanova (Penn.), sur le thème ' *Saint Augustin et la tradition augustinienne* '.

FRANCE.

M. l'abbé René ROQUES, professeur à l'Institut catholique de Lille, a été nommé directeur de conférences à l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses.

Le *prix Saintour* 1959, du Collège de France, et le *prix Thorlet* 1959 de l'Académie des inscriptions et belles-lettres ont été attribués à M. Jacques FONTAINE, pour sa thèse de doctorat ès lettres : *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.*

Par les journaux du 8 avril 1960, nous avons appris que le délégué général du gouvernement venait d'attribuer le *Grand Prix littéraire de l'Algérie* à M. Erwan MAREC, directeur des fouilles d'Hippone, pour l'ensemble de son œuvre. On doit à M. Marec la mise à jour de nombreux monuments et de mosaïques de l'ancienne cité romaine d'Hippone et la création d'un musée à proximité des ruines. Voir p. 109 la présentation de sa thèse de doctorat par M. Marrou.

HOLLANDE.

Au bureau de la Direction du *Thesaurus linguae latinae,* 26 v. Wassenhovestraat, Eindhoven, il est désormais possible de consulter le fichier sur les *Tractatus in Ioannem* dont le dépouillement est achevé. S'y ajouteront prochainement les fiches des *Enarrationes in ps.*

Le Gérant : G. FOLLIET.

Dépôt légal 1960. 2e trimestre — N° 3907 Imp. Moderne de l'Est, Besançon

Citations de Porphyre chez Augustin

(A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT)

Le livre récent de M. O' Meara : « *La philosophie des Oracles* de Porphyre, chez saint Augustin »[1] soulève des problèmes extrêmement importants, qui ne peuvent laisser indifférents ni les augustinisants, ni les historiens de la philosophie néoplatonicienne.

On sait que dans le livre X de la *Cité de Dieu*, saint Augustin cite des extraits d'un livre de Porphyre qui, nous dit-il, a pour titre : *de regressu animae*. Certaines des expressions caractéristiques citées par Augustin se retrouvent dans ses ouvrages de jeunesse. Il faut donc en conclure, à la suite de la démonstration de M. Courcelle[2], que le *de regressu* faisait partie de ces fameux *libri platonicorum* qui jouèrent un rôle important dans la conversion d'Augustin.

D'autre part, dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, Augustin nous rapporte des extraits d'un autre ouvrage de Porphyre : la *Philosophie tirée des Oracles*. M. O' Meara veut identifier les deux ouvrages de Porphyre, celui qu'Augustin cite sous un titre, dans le livre X et sous un autre, dans le livre XIX. Il ne faut pas voir dans cette identification, une simple modification du catalogue des livres de Porphyre ou une petite précision dans l'étude des sources des livres X et XIX de la *Cité de Dieu*. L'identification, si elle est acceptée, a des conséquences extrêmement importantes[3]. En premier lieu, elle oblige à remanier, de fond en comble, le schéma classique de l'évolution religieuse de Porphyre. Jusqu'ici la *Philosophie des Oracles* était considérée comme un ouvrage de jeunesse, écrit par Porphyre avant qu'il fasse la connaissance de Plotin, « un manuel de magie » rempli des « superstitions les plus arriérées »[4]. Ce Porphyre, féru de démonologie et de théurgie, avait ensuite rencontré Plotin, avait découvert la vraie vie spirituelle. Après la mort de Plotin, il serait en partie retombé dans sa première attitude et le *de regressu animae* serait

1. John J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959, 11-184 pp.
2. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 167.
3. Cf. O'MEARA, *op. cit.*, p. 1-2.
4. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 17-18.

le fruit de ce retour aux pratiques théurgiques. Exactement, Porphyre aurait admis dans le *de regressu* que ces pratiques pouvaient purifier la partie inférieure de l'âme, mais que seule la philosophie était capable de ramener l'âme intellectuelle vers Dieu. D'autre part, le *de regressu* utilisait des *oracles*, comme la *Philosophie des Oracles* elle-même ; nous savons cela par le témoignage d'Augustin. Mais les oracles du *de regressu* étaient ces fameux *Oracles Chaldaïques* qui ont joué un rôle si important dans la formation du néoplatonisme postérieur et qui véhiculaient de nombreuses idées philosophiques. En somme, on distinguait trois phases dans la vie de Porphyre : la phase préplotinienne, dans laquelle Porphyre aurait été encore curieux de révélation et de merveilleux ; ensuite, la phase plotinienne, caractérisée par une attitude critique vis-à-vis de toutes les révélations et une recherche du salut de l'âme dans la seule extase mystique ; enfin une attitude postplotinienne qui annonçait le néoplatonisme postérieur : fusion entre la mystique plotinienne et la théurgie « chaldéenne »[5]. Pour M. O'Meara, la *Philosophie des Oracles*, identifiée au *de regressu*, est postplotinienne. Pas de traces d'une évolution religieuse chez Porphyre : ses différents ouvrages nous donnent une synthèse constante entre l'intellectualisme de Plotin et la foi dans les *Oracles*. Si l'on pense à l'importance de Porphyre dans la formation de la pensée occidentale, ce renouvellement du schéma classique est extrêmement intéressant. Autre résultat « porphyrien » : l'identification entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu* permettrait de compléter d'une manière appréciable les fragments du premier ouvrage, que Wolf avait rassemblés en 1856. Résultats « augustiniens » : l'aspect apologétique de la *Cité de Dieu* comme « réponse à Porphyre » se révèle plus clairement ; les problèmes concernant la conversion d'Augustin sont résolus : c'est Porphyre, plus que Plotin, qui joue le rôle décisif, avec sa *Philosophie des Oracles*.

A vrai dire, le problème posé par le catalogue des œuvres de Porphyre est beaucoup plus complexe qu'il n'apparaît dans la présentation que nous en donne M. O' Meara. Le livre récent, et malheureusement posthume, de Hans Lewy, *Chaldaan Oracles and Theurgy*[6], ouvrage paru sans doute après la première rédaction du livre de M. O'Meara, mais que ce dernier a eu le temps de connaître et d'utiliser, apporte des nouveautés appréciables dans notre connaissance des ouvrages de Porphyre consacrés à l'exégèse des *Oracles*.

M. O'Meara aurait dû parler de trois ouvrages de Porphyre, et pas simplement de deux, s'il avait voulu exposer clairement les problèmes concernant le rapport entre Porphyre et les *Oracles*. Si nous prenons le

5. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California, p. 287, cité par O' Meara, *op. cit.*, p. 33-35.

6. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the later Roman empire*, (Recherches d'Archéologie, de Philosophie et d'Histoire, t. XIII), le Caire, 1956.

catalogue des ouvrages de Porphyre, que nous donne R. Beutler, dans son excellent article *Porphyrios* du Pauly-Wissowa, nous avons au n° 43, le *de regressu animae* (titre attesté par Augustin, au livre X de la *Cité de Dieu*), au n° 44, la *Philosophie des Oracles* (titre attesté par Eusèbe de Césarée et Augustin lui-même), enfin aux n^{os} 48 et 48a, deux titres qui recouvrent probablement le même ouvrage : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (titre attesté par Suidas) et « Commentaire sur les *Logia* » (titre attesté, semble-t-il, par Lydus). Que l'on admette ou non que ces titres désignent des ouvrages différents, on doit préciser leur rapport exact ou démontrer qu'ils ne correspondent à rien. Cela est d'autant plus nécessaire que, si M. O'Meara pense pouvoir identifier le n° 43 et le n° 44, Hans Lewy[7], pour sa part, proposait une identification entre le n° 43 et le n° 48 (= 48 a). Le *de regressu* n'était pour lui qu'une partie d'un ouvrage plus vaste qui s'intitulait : « Sur les *logia* de Julien le Chaldéen, au sujet de la descente et du retour des âmes ». Chose curieuse, M. O'Meara, qui fait allusion[8] aux arguments philologiques par lesquels Hans Lewy établissait sa thèse, ne nous dit rien du dessein dans lequel ils étaient proposés. Le résultat de ce silence, c'est que des lecteurs pressés — j'en ai déjà rencontrés plusieurs — pensent que Hans Lewy et M. O'Meara ont fait tous deux la même identification, et, en somme, que M. O'Meara s'est contenté de développer une thèse qui lui était antérieure. Répétons-le, il n'en est rien ; M. O'Meara identifie le n° 43 et le n° 44 de la classification Beutler (classification dont il ne nous parle d'ailleurs, nulle part), tandis que Hans Lewy identifie les n^{os} 43 et 48. A propos de ces identifications, signalons également que dans les *Mélanges Cumont* (1936), G. Heuten[9] avait proposé une identification entre le traité du *Soleil* attribué à Porphyre par Servius et la *Philosophie des Oracles*. Il pensait que Firmicus Maternus et Macrobe avaient puisé dans ce livre, la théorie des différents noms du Soleil, attribuée à Porphyre ; pour lui, l'adaptateur de la théorie porphyrienne avait été Cornelius Labéon dans son ouvrage : *De oraculo Apollinis Clarii*.

Revenons donc aux trois ouvrages, ou du moins aux trois titres, que nous venons de distinguer, et essayons de les caractériser.

1° *La Philosophie des Oracles*. La plus grande partie des fragments de cet ouvrage nous sont parvenus par la *praeparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée. Autres témoins explicites : Augustin, Firmicus Maternus, Philopon. Le livre s'inscrit dans une tradition assez bien établie dans le moyen-platonisme, si l'on en juge par l'œuvre de Plutarque. En rassem-

7. H. Lewy, *op. cit.*, p. 449-452.
8. O'Meara, *op. cit.*, p. 41, n. 7.
9. G. Heuten, *Le soleil de Porphyre*, dans *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 253-260.

blant les fragments, Wolff[10] a reconstitué le plan probable de l'œuvre. Un premier livre traitait des *Dieux* ; après une préface, Porphyre traitait successivement les sujets suivants : la piété et le culte envers les Dieux ; l'ordre politique qui règne entre les dieux (πολιτεία) ; à quoi ils se plaisent ; leurs statues ; les formes sous lesquelles ils apparaissent ; quels lieux ils fréquentent ; les sacrifices ; les jours où il faut invoquer les divinités ; quelles nations sont les plus savantes dans les choses divines. Le second livre avait pour objet les *Démons :* les bons et les mauvais démons ; la théosophie pratique ; l'astrologie ; le destin. Dans le troisième livre, il était question des *Héros*, et notamment du Christ et des chrétiens ; dans ce livre était également traitée la question : comment les oracles peuvent mentir ?

Évidemment ce schéma n'est qu'une reconstitution de Wolff qui s'est appuyé sur les fragments qu'il avait pu rassembler et l'on peut d'ailleurs hésiter sur certains de ces choix[11]. Dans son livre récent, Hans Lewy étend considérablement notre connaissance de l'ouvrage de Porphyre. Avant Hans Lewy, on pensait que, si la *Philosophie des Oracles* rapportait de nombreux oracles de dieux comme Apollon, Hécate, etc..., elle n'utilisait jamais la collection des *Oracles chaldaïques*, réunie sous Marc-Aurèle par Julien le Théurge, et qui allait devenir la Bible du néoplatonisme postérieur. Porphyre n'aurait découvert cette collection que plus tard, et il l'aurait utilisée pour la première fois dans le *de regressu animae*[12]. Hans Lewy a montré deux choses : 1° certains oracles conservés dans les fragments de Wolff sont des oracles chaldaïques ; cela se reconnaît au vocabulaire, si caractéristique, et aux idées exprimées[13] ; 2° certains oracles conservés dans la collection chrétienne publiée par Buresch sous le titre *Prophéties des dieux païens*, proviennent eux aussi de la *Philosophie des Oracles* de Porphyre et sont des oracles chaldaïques[14]. La découverte est importante. Elle ouvre une voie pour une reconstitution plus intégrale de la *Philosophie des Oracles*. Hans Lewy souligne en effet le fait qu'il existait un ou des florilèges chrétiens d'oracles, dont on retrouve la trace, non seulement dans la collection publiée par Buresch, mais aussi dans le *de trinitate* attribué à Didyme : « Une étude minutieuse de la *Théosophie*, conclut-il, devrait être une introduction indispensable à une réédition de l'œuvre de Porphyre[15] ». Il semble bien en effet, que ces

10. G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856, p. 42 = O'Meara, *op. cit.*, p. 97-99. Voir également l'excellente analyse de A. R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, 1958, p. 11-20.

11. Cf. plus bas, n. 94.

12. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 287 ; cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 35 et 44.

13. H. Lewy, *op. cit.*, p. 43 n. 136 ; p. 48, n. 152 ; p. 53, n. 165 ; p. 59, n. 186.

14. H. Lewy, *op. cit.*, p. 10-32, citant des oracles tirés de *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, Theosophia Tubingensis*, éditée par K. Buresch, dans Klaros, Leipzig, 1889, p. 95-126.

15. H. Lewy, *op. cit.*, p. 16, n. 41. Pour comprendre l'utilisation de la *Philosophie des Oracles* par Augustin, il faudrait peut-être examiner aussi ces florilèges chrétiens d'Oracles, utilisés dans unb ut apologétique.

florilèges, qui cherchaient à donner un sens chrétien aux oracles païens, avaient puisé leur matériel dans le livre de Porphyre. D'autre part, s'il est établi que la *Philosophie des Oracles* utilisait la collection des *Oracles chaldaïques*, il en résulte que cet ouvrage a, *en partie au moins, le même contenu* que le *de regressu animae* dans lequel, selon le témoignage d'Augustin, il était fait un abondant usage des mêmes *Oracles*. Seule, l'*attitude* de Porphyre vis-à-vis de ces *Oracles* permettra de distinguer, les deux ouvrages. Elle est beaucoup plus critique dans le *de regressu*.

Le livre de M. O'Meara a le grand mérite d'utiliser Augustin pour compléter encore notre connaissance du livre de Porphyre. Non seulement, il analyse avec profondeur les fragments qu'Augustin rapportait explicitement à la *Philosophie des Oracles*, mais il décèle, dans de nombreux autres développements augustiniens, l'influence du même ouvrage. C'est l'objet de la seconde partie du livre.

M. O'Meara insiste à juste titre[16] sur l'importance que devait tenir dans l'ouvrage la recommandation du culte spirituel, en soulignant ce texte de Porphyre cité par Augustin :

> « Les sages des Hébreux (et Jésus fut l'un d'entre eux, comme tu l'as entendu dire à l'oracle d'Apollon, cité plus haut), les Hébreux donc mettaient en garde contre (ces mauvais démons) les hommes religieux et leur interdisaient de s'en occuper ; ils conseillaient au contraire de prier surtout les dieux célestes, plus encore le Dieu Père. Voilà, nous dit-il, ce que les dieux nous ordonnent et nous avons montré plus haut, comment ils nous avertissent de tourner notre âme vers Dieu et de l'honorer partout. Mais les insensés et les impies, ceux auxquels le destin n'a pas fait la grâce de recevoir les dons des dieux et d'avoir la notion de Jupiter immortel, n'écoutant ni les dieux, ni les hommes divins, ces insensés, dis-je, ont rejeté tous les dieux, mais loin de haïr les démons interdits, ils les ont honorés et respectés. Faisant semblant d'adorer Dieu, ils ne font pas les seules choses par lesquelles Dieu est adoré. Car Dieu, étant Père de toutes choses, n'a besoin de rien ; mais c'est un bien pour nous, lorsque nous l'adorons par la justice, la chasteté et les autres vertus, lorsque nous faisons de notre vie même une prière qui s'adresse à lui et qui consiste en l'imitation et la recherche de Dieu. En effet, cette recherche de de Dieu nous purifie ; quant à l'imitation de Dieu, elle nous déifie, en tournant notre amour vers lui[17] ».

Il y avait donc dans la *Philosophie des Oracles* des développements consacrés au culte spirituel, que Porphyre dans le texte cité par Augustin, se contente de résumer.

---

16. O'Meara, *op. cit.*, p. 29-31, et p. 55-61. Mais il exagère beaucoup la portée du texte en prétendant (p. 29-31), qu'il montre que le but de l'ouvrage, la *Philosophie des Oracles*, était identique à celui de *de regressu*. Il est exact que les deux ouvrages parlent du *salut de l'âme*. C'est la préoccupation constante de Porphyre, tout au long de sa vie, et de tous ses ouvrages. Cela ne suffit pas à caractériser un ouvrage déterminé, ou à confondre deux ouvrages ayant la même préoccupation. D'autre part, la voie du salut est différente, dans la *Philosophie des Oracles* et dans le *de regressu*. Si la première propose peut-être le culte spirituel, la seconde propose plus nettement, la philosophie platonicienne, comme connaissance des *Principes*.

17. Augustin, *civ. dei*, XIX 23.

Résultat excellent : M. O'Meara[18] parvient, à l'aide de ce texte, à reconnaître que l'exposé de « Théologie hellénique » rapporté dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe[19], provient lui aussi de la *Philosophie des Oracles*. Démonstration d'autant plus intéressante que, par des voies toutes différentes, Hans Lewy parvenait à la même conclusion[20]. Le passage de Porphyre, cité par Augustin et traduit plus haut, se rapporte à la polémique contre les chrétiens, paradoxalement accusés d'honorer les démons. Sur ce point encore, M. O'Meara étend de façon appréciable notre connaissance de la *Philosophie des Oracles*, en reconnaissant dans plusieurs autres passages de la *Cité de Dieu*, la trace des polémiques antichrétiennes, caractéristiques de cet ouvrage qui opposait le Christ, sage et héros, aux chrétiens : saint Pierre aurait réalisé des maléfices qui lui auraient permis d'entraîner les chrétiens à adorer le nom du Christ. Le christianisme aurait été voué à disparaître au bout de 365 ans. La *Philosophie des Oracles* critiquait spécialement la résurrection du Christ[21].

De ce point de vue, la *Philosophie des Oracles* apparaît comme une préparation, prochaine, ou lointaine, à l'ouvrage polémique de Porphyre, intitulé « *Contre les Chrétiens* ». On remarquera combien Porphyre est proche de Celse, dont la *Parole de Vérité* dirigée elle aussi contre les Chrétiens, recommandait également le culte spirituel : « Il ne faut jamais se détacher de Dieu, ni le jour, ni la nuit, ni en public, ni en privé, dans aucune de nos paroles et dans aucun de nos actes ; mais quoique l'on fasse, l'âme doit toujours être tendue vers Dieu[22] ». On retrouve également chez Celse, le mélange de respect et de défiance vis-à-vis de la démonologie et de la magie dont semble faire preuve la *Philosophie des Oracles*[23].

Évidemment, M. O'Meara pense étendre encore la *Philosophie des*

---

18. O'Meara, *op. cit.*, p. 60-61.

19. Eusèbe, *praep. ev.* IV 5 ; 1-2 ; Mras, t. I, p. 174 sq.

20. H. Lewy, *op. cit.*, p. 509-512, qui donne ici un intéressant commentaire : la division que l'on trouve dans cette « Théologie hellénique » entre Dieu suprême, dieux astraux, bons démons et héros est tirée d'une différenciation usuelle chez les Platoniciens ; mais plus particulière est l'opposition entre la *lumière* qui caractérise la substance du bien (Dieu, dieux, bons démons, héros) et les *ténèbres* qui caractérise la substance du mal (mauvais démons). Selon H. Lewy, cette opposition entre bonnes puissances du ciel *lumineux* et mauvaises puissances du monde inférieur et *ténébreux*, n'est pas pythagoricienne, mais probablement iranienne, et que nous sommes là devant une tentative syncrétique. Porphyre aura d'ailleurs, toute sa vie, cette conception « orientale » des mauvais démons.

Ajoutons que citant ce fragment d'Eusèbe, M. O'Meara ne nous explique pas pourquoi il souligne les deux dernières lignes de sa citation, qu'il semble rattacher à la « Théologie hellénique », et qui sont en fait d'Eusèbe. Veut-il dire qu'Eusèbe accusait les païens d'adorer les mauvais démons, comme Porphyre, dans les textes augustiniens, accusait les chrétiens de le faire, ou bien croit-il que ces deux lignes sont aussi de Porphyre, et y reconnaît-il l'accusation signalée par Augustin, qui attribuait aux chrétiens, le culte des mauvais démons ?

21. Sur tout ceci, cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 63-72.

22. Celse, ap. Origène, *contra Celsum*, VIII 63 ; j'utilise ici la traduction et les remarques de P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1942, p. 132-133.

23. Cf. *contra Celsum* VIII 62, et Labriolle, *op. cit.*, p. 133.

Oracles, en lui annexant tout ce qu'Augustin semblait rapporter à un *de regressu animae*. Mais cette extension est moins sûre. Si l'on s'en tient aux nouveaux fragments repérés par Hans Lewy et par M. O'Meara dans certains livres de la *Cité de Dieu*, la *Philosophie des Oracles* nous apparaîtra comme une sorte de traité de théologie païenne, utilisant d'une part, les ressources de la philosophie du moyen-platonisme, d'autre part, les oracles de différents dieux, et notamment la collection d'oracles recueillis par Julien le Théurge, sous le nom d'*Oracles chaldaïques*[24]. En tout ceci, nulle trace de l'influence de Plotin. Par contre, l'ouvrage avait probablement l'allure d'une défense du paganisme contre le christianisme ; si le culte du Dieu suprême y était recommandé, des pages entières étaient aussi consacrées à la manière de sacrifier, ou aux statues des dieux. Si cet ouvrage avait contenu de longs développements concernant le Dieu suprême, Eusèbe, qui le fait pour Plotin et Numénius, n'aurait pas manqué de les utiliser.

2° Le *de regressu* n'est cité explicitement que par Augustin. Toutefois, il faut signaler que Macrobe emploie la formule suivante : « Nam in arcanis *de animae reditu* disputationibus[25] ». Les fragments que l'on peut reconnaître chez Augustin ont été édités par J. Bidez en appendice à la *Vie de Porphyre*[26]. Par opposition à la *Philosophie des Oracles*, le *de regressu* a les caractéristiques suivantes : 1° il n'utilise que les seuls *Oracles chaldaïques* ; 2° il les critique ; 3° il trahit l'influence de Plotin. Impossible de s'exprimer mieux sur ces points que Hans Lewy dont on me permettra de traduire le texte : « Porphyre compose cet ouvrage, après avoir été l'élève de Plotin. Cela se révèle dans la différenciation qu'il introduit entre le premier et le second principes intelligibles (le Père et l'Intelligence)[27], distinction contestée par Porphyre, lorsqu'il était disciple de Longin. Porphyre expose également dans cette œuvre d'autres enseignements de Plotin. Il déclare que seule, la saisie intellectuelle du divin permet à l'âme d'être libérée, après sa séparation du corps, du cycle

24. Est-il utile de rappeler au lecteur, que ces *Oracles chaldaïques* ne sont pas des oracles comme les autres. Ils constituent un corps de doctrine, dans lequel, comme le signale le titre du livre de Hans Lewy, mysticisme, magie et platonisme sont intimement mêlés. On est en présence d'un véritable système philosophique, proche de celui de Numénius. Ils véhiculent donc de nombreuses notions philosophiques antérieures à Plotin et assurent la permanence de ces notions, dans les exégèses que donneront des Oracles, les néoplatoniciens postérieurs. D'autre part, ils sont liés à des *rites*, qui seront chers aux néoplatoniciens et constitueront la forme dernière de la religion païenne. Il nous est d'autant plus difficile de comprendre ces oracles, qu'ils ne nous sont connus qu'au travers des citations des néoplatoniciens comme Proclus ou Damascius, qui les ont interprétés selon leur propre système. L'ouvrage de Hans Lewy qui essaie de comprendre leur teneur originelle est absolument capital.

25. Macrobe, *in Somn. Scip.* I, 13, 15 ; Eyssenhardt, p. 526 ; cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques*, p. 26.

26. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 27-44 de l'appendice.

27. Dans les *Oracles chaldaïques*, le Père a trois facultés, trois puissances qui émanent de lui : sa puissance, son intelligence et sa volonté, cf. Hans Lewy, p. 78-83, citant notamment Proclus, *Theol. Plat.*, Portus, p. 365,3.

des naissances, et de retourner à son origine intelligible. En même temps, il refuse d'admettre la prétention chaldéenne à atteindre par la consécration théurgique le plus haut degré d'immortalité. Puisque cette initiation ne purifie que la partie irrationnelle de l'âme humaine[28], elle ne réalise que la remontée de l'âme vers les dieux astraux, mais non jusqu'à l'être suprême qui se tient dans l'intelligible. Puisque le séjour de l'âme dans le domaine des dieux astraux (en tant que compagnons temporaires des anges assignés à ces dieux) ne constitue qu'un interlude avant une nouvelle réincarnation, le sacrement chaldéen ne conduit pas au but suprême. Donc la théurgie n'est utile qu'à ceux qui sont incapables de mener une vie philosophique. Ils sont invités à chercher une initiation dans le sacrement chaldéen. Ce résumé prouve que dans le *de regressu animae*, Porphyre prend une attitude critique vis-à-vis des Chaldéens (différente de ce qui se révèle dans la *Philosophie des Oracles*). Il ne considère pas leurs sacrements comme valides pour lui-même, c'est-à-dire pour ceux de sa sorte, les Platoniciens, et n'admet leur importance que pour les non-philosophes. En même temps, pourtant, il est conscient du fait que la purification philosophique n'est accessible qu'à un petit groupe de privilégiés (en conformité avec la formule platonicienne : *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι*) et il conclut donc le premier livre avec l'affirmation que ni les mystères Chaldéens de l'élévation de l'âme (*ἀναγωγή*) ni aucune autre doctrine (il donne comme exemple : la « vraie philosophie » (le platonisme) et la doctrine des Indiens) n'ont trouvé une voie universelle de libération. Il conclut donc sur une note de perplexité qui constitue la note dominante de toute sa pensée religieuse. Ce que nous avons dit montre que l'œuvre de Porphyre sur la psychologie des Chaldéens appartient au *groupe de traités polémiques*, par lesquels Plotin et ses disciples s'efforçaient de défendre la suprématie de la « vraie philosophie » de Platon, contre les aspirations des sectes religieuses, en particulier des chrétiens et des Gnostiques (cf. *Vita Plotini* 16). Il semble probable que c'est pour des raisons d'actualité que Porphyre composa cet ouvrage, mais la tradition ne nous renseigne pas sur le côté personnel de son activité. En tout cas, le fait que Porphyre recommande la purification chaldéenne pour les non-philosophes et l'intérêt qu'il lui porte, peuvent être considérés comme une preuve indirecte de l'existence à cette époque d'une communauté de mystères Chaldéens »[29].

Nous devons aux travaux de M. Courcelle, une importante extension de nos connaissances concernant le *de regressu*[30]. Il a montré successive-

28. Hans Lewy souligne en note le caractère plotinien de cette doctrine du *de regressu*, en citant Plotin, *Enn.* IV 4, 43-44 : la magie n'affecte que l'âme irrationnelle, mais seule la contemplation échappe au sortilège *(ἀγοήτευτος)*.

29. H. Lewy, *op. cit.*, p. 453-454.

30. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 26 et p. 226-235, pages fondamentales ; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 133-136 ; *Les Sages de Porphyre et les uiri noui d'Arnobe*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXI, p. 257-271.

ment qu'Augustin avait lu cet ouvrage au moment de sa conversion, qu'Ambroise l'avait lu également, que Claudianus Mamertus nous permettait de reconstituer le plan du premier livre de cet ouvrage. Il apparaissait ainsi que le *de regressu* devait contenir de nombreuses citations de Platon et de Plotin, et que le thème principal, au moins du premier livre, était la fuite du corps. Je me suis posé personnellement le problème du contenu de ce *de regressu*, à propos de deux sermons de saint Ambroise[31], le *de Isaac* et le *de bono mortis*, dans lesquels j'ai retrouvé un grand nombre de citations de Plotin (*Enn.* I 6 ; I 7 ; I 8 ; IV 8) liées à un grand nombre de citations de Platon, tirées en majeure partie du *Phédon* (64-65-66-79-84). M. Courcelle a d'ailleurs montré depuis, comment certaines expressions d'Ambroise dans ces deux sermons, semblent bien liées à l'utilisation du *Phédon*, dans le *de regressu* de Porphyre. Il a ainsi donné un commencement de preuve à l'hypothèse que j'envisageais, et surtout, il a indiqué un champ d'investigation nouveau dans la recherche des fragments du *de regressu* : il apparaît en effet, à la suite de ses travaux, que les Pères Grecs aussi semblent avoir utilisé le *de regressu*[32]. D'autre

31. P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXIV, p. 202-220.

32. P. Courcelle, *Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Ambroise* dans *Revue des Etudes latines*, t. XXXIV, p. 220-239 ; *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XXXVI (1958), p. 72-95, à propos des termes *clauus*, *viscus*, *laqueus*, qui proviennent probablement du *de regressu*.

Il faut d'ailleurs reconnaître les souvenirs cicéroniens qui accompagnent ce vocabulaire porphyrien. Par exemple, Ambroise, *de Isaac* VII 61 : « *escae* enim *malorum* sunt *voluptates corporeae* » qui cite *Timée* 69 c : *ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ,* utilise la formule même de l'*Hortensius* de Cicéron : « *uoluptates* corporis... quae uere et grauiter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque *escae malorum* (cf. Augustin, *contra Julianum* 4, 72 ; cf. Ruch, *L'Hortensius* de Cicéron, Paris, 1958, n. 77, p. 147, qui ne cite pas notre texte d'Ambroise). Le pluriel *malorum* pour traduire *κακοῦ* trahit l'influence de l'*Hortensius*. De même, l'image de la mauvaise auberge (*gurgustium*, Ambroise, *de bono mortis* 11 5 ; *de Jacob* 11 9 ; *in Psalm.* 118, 15, 11 ; 118, 4, 6 ; *epist.* 30, 10 ; *epist.* 34, 1) que l'on retrouve chez Porphyre, *ad Marcellam* 6 ; Nauck, p. 277, 17 *(ξενῆς καταγωγῆς)* et de *abstin.* I 28 ; p. 105 (*διατριβή*, moins net) se trouve déjà chez Cicéron, *Tusc.*, I 22, 51 (alienae domi) ; le mot *gurgustium* se trouve aussi chez Cicéron, de *nat. deor.* I 22, mais dans un usage différent.

Puisqu'il est ici question des vestiges éventuels du *de regressu*, je signalerais également le parallèle porphyrien suivant :

Porphyre, *ad Marcellam* 8 ; Nauck, p. 279, 15	Arnobe, adv. nat. II 15 :	Ambroise, *epist, ad Horontianum*, XXXIV, 3 ; 1074 c :
Χερσὶ... οὐδαμῶς ἐπαφητός	*animas* immortales esse *neque ulla corporis attrectatione contiguas*	*animae* enim *neque tactu aliquo comprehenduntur* neque visu corporeo videntur.

Chez Porphyre, il s'agit du « vrai moi ». On remarquera d'ailleurs la communauté de thème entre l'épître d'Ambroise à Horontien et le *de regressu* tel que nous pouvons le deviner au travers d'Arnobe et d'Augustin : doxographie sur l'âme (1) ; transcendance de l'âme (3) ; l'âme est enfermée dans la mauvaise auberge du corps (4) ; envoi des âmes par la volonté de Dieu, dans les corps (5).

Sur l'invisibilité de l'homme réel exprimée par Porphyre, Arnobe et Ambroise, cf. A. J. Festugière, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 225-226.

part, c'est un fait remarquable que les sermons d'Ambroise faisaient un ample usage d'*Enn.* I 8. Or, nous verrons plus loin qu'on peut se demander si un rapport spécial n'existe pas entre ce traité de Plotin et le *de regressu*[33].

Ainsi, de l'ensemble de ces recherches, il résulte que, vraisemblablement, le *de regressu animae* était un livre d'inspiration platonicienne et plotinienne, proposant avant tout une ascèse destinée à conduire l'âme à la contemplation, et ne signalant les prétentions des *Oracles Chaldaïques*, que *pour les critiquer et en souligner l'efficacité très limitée*. On y sent un *ton* différent de celui de la *Philosophie des Oracles*.

3° *Sur les écrits de Julien le Chaldéen* (n° 48 de Beutler). Dans la liste des ouvrages de Porphyre, rapportée par le lexique dit « de Suidas », on trouve un tel titre[34]. Il ne peut désigner qu'un ouvrage écrit *sur* ou *contre* les *Oracles Chaldaïques*. En fait, il y avait deux Juliens, le père, surnommé le Chaldéen, contemporain de Trajan ; le fils : Julien le Théurge, contemporain de Marc-Aurèle et auteur probable de la collection des *Oracles Chaldaïques*. Mais les néoplatoniciens ne les distinguaient pas et les appelaient tantôt Chaldéen, tantôt Théurge. Si ce titre est exact, et on ne voit pas pourquoi Suidas l'aurait inventé, Porphyre aurait composé un volume de commentaires sur les *Oracles Chaldaïques*[35].

A ce sujet, deux textes font difficulté. En premier lieu, un texte de Lydus emploie à propos de Porphyre, la formule : *ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων*[36]. H. Lewy[37], à la suite de Wuensch, identifie cet ouvrage avec la

33. Cf. plus bas, note 46.

34. « Suidas », éd. Adler, t. IV, p. 178, 22 qui donne le texte des manuscrits, mais il faut admettre la correction de Valesius : *εἰς τὰ* (*mss.* : *τὴν*) *Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου* et distinguer ainsi cet ouvrage du suivant : *Φιλοσόφον ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ'*, qui est l' « histoire philosophique », Cf. A. Nauck, *Porphyrius. Opuscula*, Leipzig, 1886, p. 3.

35. H. Lewy, *op. cit.*, p. 3-6 et la note 8.

36. J. Lydus, *de mensibus* IV 53 ; Wuensch, p. 110, 18. Il est dommage que M. O'Meara ne nous ait pas donné son avis sur ce texte. Il y est question en effet de l'identification entre l'entité divine des *Oracles Chaldaïques* appelée *δὶς ἐπέκεινα* et le Dieu des Juifs, identifié avec le démiurge. Comme H. Lewy le remarque (*op. cit.*, p. 9, n. 23) on pourrait rapprocher cette interprétation, d'un oracle cité par la *Philosophie des oracles* (Eusèbe, *praep. ev.* IX 10, 4 cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 11) qui parle des Hébreux qui « honorent purement le Dieu-Roi autoengendré ». Je vois deux objections à l'attribution à la *Philosophie des Oracles* de ce texte de Lydus : 1° d'après Lydus, Porphyre identifie le « Deux-fois au-delà » au Dieu des Hébreux, en tant qu'il serait le démiurge, c'est-à-dire le second Dieu : or, l'oracle concernant le culte des Hébreux (*praep. ev.* IX, 10, 1) semble bien considérer que les Hébreux rendent ce culte au premier Dieu. Il en est de même de l'oracle cité par Augustin (*civ. dei* XIX 23) : « C'est le Dieu générateur, le *Roi suprême*, devant qui tremblent et le ciel et la terre et la mer et les mystérieux abîmes de l'enfer ; devant lui les divinités mêmes frémissent d'épouvante : ce *Père*, les saints Hébreux, dont il est la Loi, l'honorent grandement ». En tout ceci, il s'agit du premier Dieu ; 2° H. Lewy lui-même remarque qu'en interprétant « le Deux-fois au-delà comme signifiant : *le second Dieu, issu du premier, c'est-à-dire du Bien*, Porphyre donne, en ce texte cité par Lydus, une interprétation *plotinienne* (cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 77, n. 43 où l'on trouvera d'ailleurs d'excellentes explications sur les notions chaldaïques d'Une-fois et de Deux-fois au-delà). Évidemment, mon deuxième argument suppose que l'on considère toujours la *Philosophie des Oracles* comme préplotinienne. En tout cas, en rapprochant les textes de la *Philosophie des Oracles*, connus par Augustin et concernant le Dieu des Hébreux, de ce texte du « commentaire sur les Oracles » cité par Lydus, je crois devoir conclure à une évolution de Porphyre vis-à-vis

Philosophie des Oracles. Le sens d'*ὑπόμνημα* chez Porphyre[38], nous oblige, me semble-t-il, à admettre qu'il s'agit d'un *commentaire* sur les *Oracles Chaldaïques*. J'identifierais donc cet ouvrage (n° 48 a de Beutler) avec l'autre ouvrage intitulé : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (n° 48 de Beutler). Il s'agit, en tout cas, dans le contexte de Lydus, d'un oracle chaldaïque, puisque Porphyre y fait l'exégèse du *δὶς ἐπέκεινα*, du « deux fois au-delà », terme spécifiquement chaldaïque. Deuxième texte difficile : celui d'Enée de Gaza, que, cette fois, M. O'Meara étudie[39]. Enée de Gaza cite un livre de Porphyre « qui produit en public les Oracles des Chaldéens »[40]. Malheureusement le texte est corrompu. M. O'Meara s'en tient à la leçon des manuscrits : *καθόλου*, et traduit la phrase : « Porphyre donne un titre général au livre qui cite les oracles des Chaldéens », et il identifie cet ouvrage à la *Philosophie des Oracles*. H. Lewy[41], que M. O'Meara cite ici, mais d'une manière incomplète, propose de restituer *περὶ καθόδου* et traduit : « Porphyre intitule « De la descente (de l'âme) » le livre dans lequel il cite les Oracles des Chaldéens ». Hans Lewy identifie cet ouvrage avec le livre « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (n° 48 de Beutler), et pense que le livre s'intitulait complètement : « Sur les *logia* de Julien le Chaldéen, au sujet de la descente et *de la remontée* des âmes » et que le *de regressu* de Porphyre (n° 43 de Beutler), cité par Augustin, n'était que la deuxième partie de cet ouvrage. Enée de Gaza nous dit que, dans cet ouvrage, Porphyre, comme les Chaldéens, niait que la matière fût inengendrée et sans principe. Effectivement on retrouve une telle doctrine dans les *Oracles Chaldaïques*[42]. Mais, cela ne nous permet pas de savoir si Porphyre rapportait ces oracles dans la *Philosophie des Oracles* ou dans le *de regressu*, puisque tous deux utilisent, nous l'avons vu, les *Oracles Chaldaïques*. On trouve effectivement une telle affirmation

---

du Dieu des Hébreux. Dans la *Philosophie des Oracles*, il n'éprouve pas de difficulté à admettre que le Dieu des Hébreux est le premier Dieu parce qu'il n'éprouve pas de difficultés, n'étant pas encore plotinien, à identifier, comme Origène le païen (*vit. Plot.* 3), le premier Dieu avec le démiurge (cf. les textes rassemblés par H. Lewy, *op. cit.*, p. 323, n. 38, notamment le texte tiré du traité de Porphyre *sur les statues* (Bidez, p. 7*, 1), traité lui aussi antérieur à la rencontre avec Plotin). Dans le « commentaire sur les Oracles » que nous cite J. Lydus, le Dieu des Hébreux descend au second degré, en vertu de l'exigence plotinienne de transcendance. Remarquer que, chez les Gnostiques, le démiurge est identifié traditionnellement avec le Dieu des Juifs (cf. Clément d'Alexandrie, *Excerpt. ex Theod.*, 47, 2 ; 48, 1).

37. H. Lewy, *op. cit.*, p. 9, n. 23.

38. Cf. Porphyre, *vita Plotini* 26, à propos des commentaires des *Ennéades*.

39. O'Meara, *op. cit.*, p. 41-43.

40. Enée de Gaza, *Theophrastus*, éd. Boissonade, Paris, 1836, p. 51 ; *P. G.* 85, col. 961 : *οὐ γὰρ ἀγένητος οὐδὲ ἄναρχος ἡ ὕλη. Τοῦτό σε καὶ Χαλδαῖοι διδάσκουσι καὶ ὁ Πορφύριος. Ἐπιγράφει δὲ καθόλου τὸ βιβλίον ὃ εἰς μέσον προάγει τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια, ἐν οἷς γεγονέναι τὴν ὕλην ἰσχυρίζεται.*

41. H. Lewy, *op. cit.*, p. 450-452. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p.16, propose de lire au lieu de *δὲ καθόλου* : *δὲ αὐτὸς οὗτος* et conclut qu'il s'agit du Commentaire sur les *Oracles Chaldaïques*.

42. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 117, n. 198, notamment Lydus, *de mens.* IV 159, p. 175, 5 : la matière est *πατρογενῆ*.

dans un oracle cité par la *Philosophie des Oracles*[43]. Mais, nous n'avons là aucune trace d'un développement de Porphyre sur la question. Par contre, on doit, semble-t-il, rapporter au *de regressu*[44], un texte cité par saint Augustin[45] et qui semble concerner ce problème : il s'agit de l'empreinte éternelle d'un pied, exemple destiné à illustrer la notion d'une matière à la fois *éternelle* et *engendrée*, ce qui permettrait de concilier les *Oracles* et le platonisme. Dans la suite de son texte, Énée de Gaza[46] précise que Porphyre, expliquant le traité de Plotin *De l'origine des maux* (*Enn.* I, 8) affirme qu'il faut considérer comme une opinion athée, celle qui admet que la matière est inengendrée et qu'elle doit être posée parmi les principes. Ici encore, beaucoup d'incertitudes. Est-ce dans le même livre, que Porphyre commentait *Enn.* I 8 ?[47] Nous penserions alors à notre hypothèse de tout à l'heure concernant le *de regressu* chez Ambroise. Est-ce dans un commentaire spécial consacré à *Enn.* I 8 ?[48]

En tout cas, que l'on identifie ou non, avec Hans Lewy, le *de regressu*, avec un commentaire *sur les Logia de Julien le Chaldéen*, il reste qu'il a dû exister un commentaire de Porphyre sur les *Oracles Chaldaïques*, différent de la *Philosophie des Oracles*, sinon du *de regressu*. Le livre de M. Theiler, sur les *Oracles Chaldaïques* et les *Hymnes* de Synésius[49] montre justement qu'un tel ouvrage est la seule explication possible du caractère « chaldaïque » des Hymnes de Synésius. Et les extraits de la *Philosophie des Oracles*, que nous possédons, ne nous fournissent aucun échantillon de l'exégèse néoplatonicienne des Oracles Chaldaïques, et

---

43. Cf. O'Meara, *op. cit.*, p. 158, citant Wolff, p. 146, (cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 10, n. 26, et p. 118) : *ἡς γένεσις δεδόκηται.*

44. Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 174, n. 3.

45. Augustin, *de civ. dei*, X 31.

46. Enée de Gaza, *ibid.* : *καὶ τὸ Πλωτίνου διανοίγων βιβλίον « Ὅθεν τὰ κακά.*

47. C'est ce que semble comprendre O'Meara, *op. cit.*, p. 42 et n. 7. Il signale des échos de Plotin, *Enn.* I 8, dans les fragments de la *Philosophie* des *Oracles* conservés par Augustin. A vrai dire, quand on les analyse de près, ses rapprochements sont inexistants. Selon lui, Porphyre (ap. Augustin, *civ. dei* XIX 23) emprunterait la formule *nullius indiget* à Plotin, *Enn.* I 8, 2, 4 : *ἀνενδεές*. Mais les contextes des deux formules sont absolument différents ; Porphyre : « Dieu, étant Père de toutes choses *n'a besoin de rien* ; mais c'est un bien pour nous, quand nous l'adorons par la justice ». Plotin : « Lui, *n'ayant besoin de rien* et se suffisant à lui-même, il est la mesure et la limite de toutes choses ; de lui viennent l'Intelligence et l'Être, l'Ame et la Vie ». Pas de notion plus commune dans la tradition philosophique grecque, que le Dieu *sans besoin* (cf. E. R. Dodds, *Proclus*, p. 197 qui cite Platon, Aristote, Philon, Plutarque, *Corpus Hermeticum*). Quant à la citation du *Timée* 41 a (texte, bien répété lui aussi, dans la tradition grecque), que l'on retrouverait dans *Enn.* I 8, 7, 9 et dans de nombreux textes augustiniens et non-augustiniens, influencés par la *Philosophie des Oracles* (Augustin, *civ. dei* XXII 26 ; X 29 ; Enée de Gaza, col. 952 ; Arnobe, *adv. nat.* II 36), il faut préciser tout de suite que tous les textes en question supposent le *de regressu*, et ne sont annexés à la *Philosophie des Oracles*, que parce que M. O'Meara croit avoir identifié les deux ouvrages. D'ailleurs, dans *Enn.* I 8, 7, 9, cette citation du *Timée* sert à l'exégèse de *Théétète* 176 a : les maux ne périront pas. L'utilisation de cette citation est différente dans les textes énumérés par M. O'Meara.

48. C'est ce que pense Paul Henry, *Les états du texte de Plotin*, Paris, 1938, p. 8 et W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 17.

49. W. Theiler, *Die Chaldaische Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942.

consacrée *uniquement* aux Oracles Chaldaïques, que Porphyre a inaugurée dans le *de regressu*, et dans son ouvrage *Sur les écrits de Julien le Chaldéen*, dans la mesure où on doit distinguer ce dernier ouvrage du précédent.

Je pense que l'examen de ces trois « titres » aura permis au lecteur de reconnaître les différences que l'on peut déceler entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu* ; peut-être aura-t-il reconnu également qu'il y avait un troisième *x*, difficile à situer sans doute, mais non négligeable. A cette complexité du catalogue porphyrien, s'ajoute une autre source de confusion possible : la constance avec laquelle Porphyre répète des expressions analogues dans ses différents ouvrages et revient sur les mêmes problèmes. Autant il est souvent facile de reconnaître le caractère porphyrien d'une expression ou d'une notion, autant il est difficile de préciser à quelle œuvre (perdue ou incomplète), cette expression ou cette notion appartiennent. Certaines formules[50], certaines images[51] reviennent dans divers ouvrages de Porphyre, assez éloignés les uns des autres. Et Porphyre semble avoir été hanté toute sa vie par certaines préoccupations, par exemple, celle du culte spirituel, que nous rencontrons, nous l'avons vu, dans la *Philosophie des Oracles*, mais que l'on rencontre aussi bien dans le traité *Sur le Connais toi toi-même*, dans le *de abstinentia*, ou dans la lettre *à Marcella* ; celle des sacrifices aux démons, que l'on rencontre dans la *Philosophie des Oracles*, mais aussi dans la lettre à *Anébon* ; celle de la lutte contre le christianisme, que l'on trouve aussi bien dans la *Philosophie des Oracles*, que dans son livre *Contre les Chrétiens*. D'autre part, nous avons vu que la *Philosophie des Oracles* citait des *Oracles Chaldaïques* parmi d'autres, et que le *de regressu* ne citait que des *Oracles Chaldaïques*. Si les deux ouvrages sont distincts, ils peuvent néanmoins citer des *oracles identiques*. Ce qui compte, ce sont moins les oracles, que les paraphrases ou les commentaires de Porphyre.

Autre difficulté, propre à Augustin, cette fois. Augustin, lui aussi, se répète beaucoup. Plus exactement, il emploie avec constance les mêmes schémas, appuyés sur les mêmes textes scripturaires. Mais il n'est pas sûr que, devant un seul schéma augustinien, par exemple, le fameux *ibi legi... ibi non legi* des Confessions[52], ou le récit de ses premières expériences spirituelles, si bien analysé par M. Courcelle[53], on soit nécessairement en présence d'une seule source à laquelle correspondrait le schéma. M. O'Meara met en relief plusieurs de ces schémas augustiniens, qui se retrouvent par exemple, presque identiques dans le livre X et dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*, avec les mêmes textes d'Écriture, les mêmes allusions à Porphyre. C'est là un des plus grands mérites du livre de M. O'Meara

50. Par exemple *ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός* (cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 510, 5).
51. Cf. les images étudiées par M. Courcelle et rapportées plus haut, n. 32.
52. *Conf.* VII 9, 13.
53. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, p. 160.

d'avoir ainsi révélé ces structures littéraires augustiniennes. Mais, si derrière ces structures augustiniennes, on peut supposer des structures porphyriennes, rien ne prouve que ces structures porphyriennes proviennent d'un seul livre : Augustin a construit un *digest* porphyrien. Il a pu très bien emprunter des traits essentiels à plusieurs ouvrages, pour mieux mettre Porphyre en contradiction avec lui-même. Nous verrons plus bas[54] que M. O'Meara croit parfois rencontrer la *Philosophie des Oracles* alors qu'il s'agit en fait d'un autre ouvrage, parce qu'il se fie trop aveuglément à l'unité du « schéma » augustinien. A le lire, du moins, on ne peut s'empêcher de penser à la nécessité d'une étude historique et génétique de ces schémas augustiniens. Ce serait une contribution importante à l'histoire de la pensée augustinienne.

C'est sur la constance de ces schémas, que M. O'Meara se fonde pour affirmer l'identité entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*. Retrouvant les fragments de ces deux œuvres, enchâssés dans les mêmes contextes, il conclut à leur identité. Son argumentation est subtile et habile : il insiste sur les moindres nuances. Elle aurait besoin toutefois d'être appuyée par des schémas récapitulatifs soulignant la structure des livres de la *Cité de Dieu*, qu'il analyse. Le lecteur s'y perd, ne sachant jamais exactement si M. O'Meara souligne des répétitions d'idées purement augustiniennes ou des répétitions de citations porphyriennes. L'argument principal que nous examinerons, en premier lieu, c'est l'existence d'un schéma augustinien, liant d'une manière constante, le problème de la résurrection des corps, reconnu comme caractéristique de la polémique antichrétienne de la *Philosophie des Oracles*, avec la formule : il faut fuir le corps, reconnue comme caractéristique essentielle du *de regressu* (*civ. dei* XXII 25-28 = *civ. dei* X 29-30). Je traduis ici le texte fondamental, tiré par M. O'Meara[55], de *civ. dei* XXII 25-28.

> « Mais ce n'est pas au sujet des biens de l'âme dont jouira le bienheureux après la vie, que ces nobles philosophes sont en désaccord avec nous : ce qu'ils discutent, c'est la *résurrection de la chair ;* c'est elle qu'ils nient autant qu'ils peuvent. Mais les croyants en foule ont déserté cette poignée de négateurs et se sont convertis au Christ, qu'ils soient savants ou illettrés, sages de ce monde ou ignorants de cette sagesse, au Christ, qui a montré dans sa résurrection cela même qui semblait absurde à ces négateurs ! Ce que le monde entier a cru, c'est ce que Dieu avait prédit, et Dieu avait aussi prédit, que le monde entier croirait cela ; Dieu n'a pas été contraint *par les maléfices de Pierre* à annoncer à l'avance cette résurrection et la louange universelle qu'en feraient les croyants. C'est en effet, ce Dieu-là que, de l'aveu de Porphyre, qui désire confirmer la chose par les oracles de ses dieux, les divinités elles-mêmes *révèrent avec terreur*, ce Dieu qu'il a loué en l'appelant *Père* et *Roi*. A Dieu ne plaise, que nous dûssions comprendre

54. Cf. note 93.
55. O'Meara, *op. cit.*, p. 72-83.

les prédictions divines, comme le veulent ceux qui n'ont pas voulu croire avec le monde entier ce que Dieu a prédit que le monde entier croirait. Car pourquoi ne croirait-il pas plutôt selon la manière même dont il a été prédit que le monde croirait et non selon la manière que cette poignée d'hommes propose dans ses bavardages : ils n'ont pas voulu croire avec le monde entier ce qu'il avait été prédit que le monde croirait. Car s'ils disent qu'il faut croire ces choses d'une autre manière, pour ne pas dire qu'elles ont été écrites en vain, qu'ils fassent donc injure à ce Dieu, auquel pourtant ils rendent un si grand témoignage... (26) *Mais, disent-ils*[56], *Porphyre dit qu'il faut fuir tout corps pour que l'âme soit heureuse. Il ne sert donc de rien de dire que notre corps sera incorruptible, si notre âme ne doit être heureuse que si elle a fui le corps*. Mais... leur maître à tous, Platon... détruit ce qu'ils disent, à savoir qu'il ne faut pas croire à la résurrection des corps, parce qu'elle est impossible. Car d'une manière éclatante selon ce philosophe, Dieu a dit qu'il ferait l'impossible, lorsqu'il a promis, lui inengendré, aux dieux engendrés par lui, de leur donner l'immortalité. Car Platon raconte qu'il s'est exprimé ainsi : « Parce que vous avez été engendrés, vous ne pouvez être immortels et indissolubles ; pourtant vous ne serez jamais dissous et les destins de mort ne vous feront jamais périr, et ils ne seront pas plus forts que mon vouloir parce que mon vouloir est pour vous un lien de perpétuité plus fort que ceux dont vous avez été liés ». Ce Dieu donc fera ressusciter la chair incorruptible, immortelle, spirituelle, lui qui selon Platon, a promis de faire ce qui est impossible... *Pour que les âmes soient heureuses, il ne faut donc pas fuir tout corps*, mais il faut recevoir un corps incorruptible... Car les âmes n'auront plus le désir de revenir à des corps, lorsqu'elles auront avec elles les corps vers lesquels elles désirent revenir et qu'elles les possèderont de telle sorte qu'elles ne puissent plus ne pas les posséder...(27) Platon et Porphyre ont dit chacun des choses qui leur sont propres ; mais s'ils avaient pu se les communiquer, ils seraient peut-être devenus Chrétiens. Platon a dit que les âmes ne pouvaient subsister éternellement sans corps,... donc qu'elles devaient revenir à des corps. Porphyre a dit par contre que *l'âme complètement purifiée, lorsqu'elle retournerait au Père*, ne reviendrait jamais *aux maux de ce monde*. Et (si Platon et Porphyre avaient pu réunir ces deux vérités)... je crois qu'ils auraient vu la conséquence : les âmes retourneraient à des corps ; mais elles recevraient des corps tels, qu'elles puissent vivre bienheureusement et immortellement en eux... Ces choses ne seront donc rien d'autre que ce que Dieu a promis, à savoir qu'il rendrait les âmes heureuses pour l'éternité avec leur chair, éternelle elle aussi. Cela, autant que je peux le penser, tous deux, Platon et Porphyre réunis, nous le concéderaient : confessant avec nous que les âmes des saints reviennent à des corps immortels, ils ils admettraient aussi que ces âmes reviennent à ces corps dans lesquels ils ont supporté les maux de ce siècle, et dans lesquels ils ont rendu pieusement et fidèlement un culte à Dieu, afin d'être libérées de ces maux...(28) A vrai dire Varron a dit quelque chose qui, bien que faux, détruit et anéantit pourtant ces arguments d'impossibilité qu'ils nous opposent dans leurs bavardages. Car ceux qui admettent ces théories-là n'ont pas jugé impossible que des cadavres dispersés dans les airs,

56. Cf. plus bas, p. 223.

> réduits en poussière, en cendres, en liquide, absorbés par les corps des hommes ou des bêtes qui les ont dévorés, puissent revenir à l'état où ils étaient auparavant. C'est pourquoi, que Platon et Porphyre, ou plutôt tous leurs sectateurs contemporains ... reçoivent donc aussi cet enseignement de Varron, qu'ils admettent donc que les corps peuvent revenir à leur état antérieur et ainsi toute la question de la résurrection de la chair sera résolue pour eux ! »

J'ai souligné les citations de Porphyre. Celles du chapitre 25 (les maléfices de Pierre ; le Dieu des Hébreux, Père et Roi, craint par toutes les divinités) proviennent de la *Philosophie des Oracles*. M. O'Meara l'a très bien montré, dans la 2e partie de son livre. Les citations du chapitre 26 proviennent du *de regressu animae* ; Augustin nous le dit expressément dans la *Cité de Dieu* X 29. Dans le chapitre 27, nous retrouvons également une citation de Porphyre, attestée par *Cité de Dieu* X 30 qui provient du *de regressu* également. M. O'Meara nous propose d'admettre que, derrière les chapitres 25-26-27, il y a une *seule source :* la *Philosophie des Oracles*. Le *de regressu*, cité nommément au livre X, *chap.* 29-30, et, anonymement ici, au livre XXII, *chap.* 26-28, ne serait alors qu'un autre nom, purement descriptif, de la *Philosophie des Oracles*. Voici l'argumentation de M. O'Meara. L'ensemble du passage, comme d'ailleurs le passage parallèle de *Cité de Dieu* X 29-30, a pour unique objet, la résurrection de la chair ; dans ce passage parallèle, c'était la résurrection du Christ qui servait d'introduction à l'objection porphyrienne *omne corpus fugiendum*, il en est de même ici. Or la résurrection du Christ était un des problèmes soulevés par la *Philosophie des Oracles*. Donc, conclut M. O'Meara, l'axiome *omne corpus fugiendum* vient lui aussi de la *Philosophie des Oracles*. S'il vient de la *Philosophie des Oracles*, voici, selon M. O'Meara, la signification qu'il a : Porphyre se serait attaqué à la résurrection du Christ et aurait voulu nier que le corps du Christ se trouvât dans les cieux avec son âme : pour être heureuse, l'âme du Christ aurait dû fuir tout corps. D'ailleurs, M. O'Meara pense retrouver des traces de cette argumentation, dans les oracles mêmes concernant le Christ, qui étaient cités par Porphyre. Voici ces oracles.

> « Ce que je vais dire, observe Porphyre, paraîtra sans doute paradoxal à quelques-uns. Eh bien ! les dieux ont proclamé que le Christ était très pieux et qu'il est devenu immortel ; ils font mention de lui avec des éloges. Quant aux chrétiens, ils les déclarent souillés, impurs, tombés dans les filets de l'erreur, et ils usent à leur égard de beaucoup d'autres termes méprisants. » Porphyre cite ensuite de prétendus oracles divins, insultants pour les chrétiens. Il ajoute : « Interrogée sur la divinité du Christ, Hécate a répondu : « Que l'âme immortelle continue sa course, une fois séparée du corps, cela tu le sais. A-t-elle rompu avec la sagesse, elle erre à jamais. Celle dont tu me parles est l'âme d'un homme très éminent par sa piété ; mais à ceux qui l'honorent, la vérité demeure étrangère »... A ceux qui lui demandaient, pourquoi donc fut-il condamné ?, la déesse répondit par cet oracle : « Le corps est

toujours exposé aux exténuantes tortures ; mais l'âme des justes repose dans la céleste demeure. Il était lui-même un juste, et comme les justes, il a été mis dans le ciel »[57].

M. O'Meara pense que les expressions « devenu immortel », « l'âme immortelle continue sa course, une fois séparée du corps », « l'âme des justes repose dans la céleste demeure », « il était lui-même un juste, et comme les justes, il a été admis dans le ciel », parce qu'elles affirment que le corps du Christ n'a pas accompagné son âme au ciel, sont des parallèles suffisants à l'axiome : *omne corpus fugiendum*. Mais ces expressions n'ont rien de caractéristique. Wolff, l'éditeur des fragments de la *Philosophie des Oracles*, cite deux pages entières de parallèles, tirés de la tradition grecque, concernant les oracles sur l'immortalité de l'âme[58]. Nulle trace dans ces oracles d'Hécate, d'un *précepte :* il faut fuir le corps. Par contre, dans le contexte du *de regressu animae* autonome, tel qu'il nous apparaît au travers des citations du livre X, c. 29-30 de la *Cité de Dieu*, ce *précepte* revêt un sens particulier : le sacrement chaldéen ne parvenait pas à séparer définitivement l'âme du corps, puisque, purifiant seulement la partie inférieure de l'âme, il ne l'élevait que, pour un temps, dans le domaine des dieux astraux ; l'âme retrouvait ensuite un corps. Ce qu'il fallait, c'était, *dès cette vie*, se séparer si radicalement du corps, que l'on ne revienne plus au corps dans l'autre vie, et ainsi, totalement purifié, par la contemplation des réalités véritables, retourner définitivement auprès du Père. Il ne s'agit pas dans le *de regressu*, d'une objection à la résurrection du Christ. Il s'agit d'un conseil moral et métaphysique, répété fréquemment : *tam crebro praecipere*[59]. Augustin, plus jeune, a lui-même essayé de suivre ce conseil, en ne voyant que sa valeur spirituelle et ascétique[60]. Mais il a découvert ensuite le venin antichrétien que cette maxime renfermait[61]. Il a compris que c'était là le grand obstacle qui empêchait les néoplatoniciens de croire à la résurrection.

La phrase centrale (*civ. dei* XXII 26) traduite plus haut exprime au mieux cette découverte d'Augustin : « Sed Porphyrius ait, *inquiunt*, ut beata sit anima omne corpus esse fugiendum ». Trois hypothèses sont possibles, pour expliquer cet *inquiunt*.

1° *Inquiunt* rhétorique ; sujet : des païens indéterminés.

a) Hypothèse de M. O'Meara : Augustin a lu, en toutes lettres ou

57. Augustin, *civ. dei* XIX 23 ; j'utilise la traduction de P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 225.

58. G. Wolff, *Porphyrii philosophia ex oraculis*, p. 178-180.

59. Augustin, *civ. dei* X 29 : « intuentes Porphyrium in his ipsis libris ex quibus multa posui quos de regressu animae scripsit, tam crebro *praecipere* omne corpus esse fugiendum.

60. *Soliloques* I 14, 24 : « Je n'ai qu'un principe à te donner, (*praecipere*), je n'en connais pas d'autre, c'est de *fuir* absolument toutes les choses *sensibles ;* c'est de bien prendre garde, *tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse pas nos ailes* ». En plus du précepte du *de regressu*, on reconnaît l'image porphyrienne de la glu, cf. plus haut, n.32.

61. C'est le sens de *civ. dei.* XXII 26 et de *Retract.* I 4, 3.

presque, dans Porphyre : *inutile de croire à la résurrection de la chair, que propose le Christ, puisqu'il faut fuir tout corps.* Avouons alors la bizarrerie de cet *inquiunt*, dans cette hypothèse. Pourquoi ne pas dire : Porphyrius ait ut beata sit anima omne corpus esse fugiendum.

b) Augustin fait lui-même le rapprochement entre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*, c'est-à-dire entre la polémique antichrétienne de Porphyre et ses conseils ascétiques. Cherchant à s'expliquer ce refus de la résurrection de la chair, il en découvre la raison profonde : les trompeuses aspirations spirituelles du néoplatonisme. Il se met alors à la place des païens philosophes ses contemporains, et il suppose : « Mais, me dira-t-on, pourquoi croire à la résurrection de la chair, puisque Porphyre a dit : il faut fuir tout corps pour que l'âme soit heureuse ». Il comprend d'autant mieux l'objection qu'il a autrefois essayé de pratiquer cette maxime. Je pense qu'Augustin était suffisamment intelligent pour faire ce rapprochement entre deux affirmations essentielles de Porphyre. Le *inquiunt* sert alors à mettre cette liaison *logique*, dans la bouche des païens contemporains d'Augustin, visés d'ailleurs par tout le contexte.

2° *Inquiunt* historique ; sujet : des contemporains réels d'Augustin. Hypothèse qui ne doit pas être écartée *a priori*. Des polémistes païens contemporains pouvaient bien utiliser en même temps la *Philosophie des Oracles* de Porphyre et son *de regressu*. En tout cas, cette hypothèse ne présente pas de difficultés « grammaticales ».

En tout cas, si la maxime : *omne corpus fugiendum* avait été enchâssée dans un contexte antichrétien, Ambroise n'aurait pas été spécialement l'extraire pour en faire le sujet de ces sermons, en reprenant consciemment les expressions porphyriennes. Ou alors, il aurait dit expressément : ce principe qu'on oppose à notre foi, tournons-le à notre avantage spirituel. Nulle trace de ces mises au point, dans les premiers dialogues augustiniens ou dans les sermons d'Ambroise. Sans hésitations, Ambroise dit au peuple de Milan : « Sequestremus nos... a corpore... si salui esse uolumus »[62] ; il reprend aussi les expressions porphyriennes concernant la purification parfaite que nous pouvons espérer après la vie d'ici bas[63]. Qu'est-ce cela signifie concrètement ? Cela veut dire qu'à Milan, vers 386, la découverte du *de regressu* a provoqué un enthousiasme spirituel, non seulement dans l'âme d'Augustin, mais dans le milieu chrétien. Et si le *de regressu* a provoqué cet enthousiasme, ce n'est certainement pas parce qu'on y lisait une argumentation antichrétienne ! Ce qu'Ambroise, ce qu'Augustin y ont aimé, c'est cette prédication ardente en faveur de la vie spirituelle, dont Augustin n'a découvert qu'ensuite les dangers. Nous avons justement

62. Ambroise, dans Claudianus Mamertus, *de statu animae* II 9 ; dans *C.S.E.L.*, t. XI, p. 131, 11, cité par P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, p. 133, n. 1.

63. Cf. les parallèles textuels, dans P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, p. 134, qui montre d'ailleurs que l'idée porphyrienne était inspirée par *Phédon* 66 b.

un texte de Celse, qui peut nous faire imaginer ce qu'aurait pu être l'argumentation antichrétienne de Porphyre, telle que l'imagine M. O'Meara : « Comment ne pas reconnaître que vous avez une conduite absurde, dit Celse aux chrétiens, vous *désirez le corps*, vous espérez qu'il ressuscitera, comme si pour vous, rien n'était meilleur, ni plus honorable ; et en même temps, vous le livrez à toutes sortes de châtiments, comme une chose indigne ! » (*Contra Celsum* VIII 49). Comment supposer qu'une maxime spirituelle exprimée dans un contexte de hargne, perdue au milieu d'oracles de dieux païens, ait pu séduire Ambroise et Augustin. Il faut bien plutôt imaginer que le *de regressu* avait un ton analogue à cette lettre *à Marcella* exempte de polémique, dont on a pu écrire : « A l'heure où le christianisme va triompher..., voici qu'un païen exprime la moelle de la piété antique en un langage si noble que des lecteurs modernes ont pu s'y tromper... Il n'est pas indifférent de voir que la raison humaine, par ses seules lumières s'était fait de Dieu, de l'homme et de la vie, une idée si haute et si pure, que l'existence et la providence divines, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'obligation du culte et de la prière, l'éminente dignité des valeurs spirituelles, se proposent, dans cet écrit, comme le seul objet qu'il vaille la peine de méditer »[64]. L'hypothèse de M. O'Meara me semble peu vraisemblable et d'ailleurs inutile. Ce qu'il met en relief d'une manière extrêmement intéressante, c'est la constance d'un schéma augustinien, d'une argumentation en faveur de la résurrection de la chair, qui essaie de neutraliser l'apport que pourrait fournir le *de regressu* à la *Philosophie des Oracles*. Mais il faut choisir entre les contextes : ou bien le *corpus omne fugiendum* est introduit dans la *Philosophie des Oracles* à propos de la résurrection du Christ, ou bien il est introduit dans le *de regressu*, à propos de la purification dernière de l'âme. Dans la première hypothèse, tout ce que nous savons du *de regressu* grâce à Augustin et à Ambroise, devient incompréhensible.

Se fondant sur l'analogie de structure entre *civ. dei* X 29-30 et *civ. dei* XXII 25-28 que nous avons étudiée plus haut, M. O'Meara[65] tire la conclusion : le livre X de la *Cité de Dieu* est écrit d'un bout à l'autre (sauf le chapitre XI qui cite explicitement la lettre *à Anébon*), en pensant à la *Philosophie des Oracles*. En effet, on pense depuis J. Bidez, que ce livre X est dominé par le souvenir du *de regressu*. Or M. O'Meara considère grâce à son étude de *civ. dei* XXII 25-28, que le *de regressu* est identique à la *Philosophie des Oracles*. Il divise donc tout ce livre X, en trois parties qu'il pense inspirées par trois thèmes de la *Philosophie des Oracles*[65]. *Daemonia* (c. 1-22) : Augustin, s'appuyant sur le thème du culte des démons et de Dieu, qui se trouve dans la *Philosophie des Oracles*, montre que les anges nous ont enseigné par les miracles et les prophéties de l'Ancien

64. A. J. Festugière, *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris 1944, p. 16-17.
65. O'Meara, *op. cit.*, p. 95-148.

Testament, à ne pas leur rendre un culte, mais à rendre un culte à Dieu seul. *Principia* (c. 23-28) : s'appuyant sur l'oracle, cité par Porphyre : « Seuls les Principes purifient », Augustin montre que le Christ est le seul Principe purifiant. *Christus via universalis* (c. 29-32) : si Porphyre dit à la fin de son premier livre, qu'il n'a pas trouvé la voie universelle du salut, c'est qu'il a volontairement ignoré le Christ, voie universelle de salut.

Refusant les conclusions tirées par M. O'Meara de son analyse de *civ. dei* XXII 25-28, on devine que je refuse cette théorie sur les sources du livres X de la *Cité de Dieu*. Je vais donc essayer de montrer sur plusieurs points particuliers et importants comment les rapprochements que M. O'Meara nous propose de faire entre la *Philosophie des Oracles* et la citation de Porphyre dans le livre X de la *Cité de Dieu* sont ou peu convaincants ou même inexacts.

D'une manière plus générale, j'essaierai de montrer que l'on peut distinguer trois moments dans l'utilisation de Porphyre par Augustin. Les chapitres 9-10 utilisent le *de regressu*. Les chapitres 11 à 22 sont sous l'influence de la lettre *à Anébon*. Les chapitres 23 à 32 reviennent au *de regressu* sans que le souvenir de la lettre *à Anébon* soit complètement effacé.

En 1928, E. Winter[66], dans son étude sur les traces du néoplatonisme dans la *Cité de Dieu*, avait déjà été frappé de l'influence de la lettre *à Anébon* qui, non seulement, est citée abondamment et explicitement au c. 11, mais aussi se reconnaît dans certaines allusions du c. 19 et du c. 32, comme nous aurons à le souligner plus loin. Se fondant sur ces points, qui me semblent fixes et indiscutables, E. Winter tendait à expliquer certaines allusions au culte spirituel et aux sacrifices, contenues dans les chapitres 1 à 8, par le fait qu'Augustin pense déjà à cette lettre *à Anébon*, qui est une suite d'apories concernant le culte et la divination. Sur ce point, je serais moins affirmatif que Winter. M. O'Meara[67] a bien souligné, dans son livre, combien la topique de ces chapitres 1 à 8 annonçait celle de *civ. dei* XIX 23, c'est-à-dire des développements évidemment inspirés par la *Philosophie des Oracles*. Mais par contre, je développerais abondamment l'hypothèse de Winter, et verrais cette fois dans les chapitres 11 à 22, l'influence prédominante, sinon exclusive de la lettre *à Anébon*, qui, me semble-t-il, explique le contenu de ces chapitres. Pour résumer à l'avance ma position, je dirais ceci. Les chapitres 1 à 7 se résument assez bien par le titre du c. 3 : « Du vrai *culte de Dieu* dont se sont écartés les platoniciens, parce, que, tout en ayant connu le Créateur de l'univers, ils ont rendu les honneurs divins aux bons et aux mauvais

66. E. Winter, *De doctrinae neoplatonicae in Augustini ciuitate Dei uestigiis*, diss. Fribourg en Brisgau, 1928, p. 35-40. M. O'Meara ne cite pas cet ouvrage.

67. O'Meara, *op. cit.*, p. 99-103. Il ne faut pas oublier avant tout que tous ces thèmes sont éminemment bibliques et chrétiens.

anges ». C'est le premier aspect de la doctrine porphyrienne, telle qu'Augustin se la représente, et elle correspond à la *Philosophie des Oracles*. Le chapitre 7 concernant les miracles des bons anges constitue une transition à une seconde partie du livre, dans laquelle Augustin oppose deux attitudes de Porphyre : l'attitude du *de regressu*, l'attitude de la lettre *à Anébon*. Ces deux attitudes seront sans cesse rapprochées, opposées, mélangées même dans certaines phrases.

La fin du chapitre 27 exprime excellemment cette opposition :

> « Eh quoi ! Porphyre, tu n'as pu nier les erreurs où s'égarent les hommes férus de science théurgique, tu n'as pu nier qu'avec leur doctrine ténébreuse et absurde, ils abusaient beaucoup de personnes (ceci, c'est l'attitude de la lettre à *Anébon*)... mais à quoi bon ces aveux puisque d'autre part, comme pour empêcher qu'on pût croire que tu avais perdu ta peine à apprendre tout cela, tu envoies les hommes aux théurges afin qu'ils purifient l'âme spirituelle de ceux qui ne vivent pas selon l'âme intellectuelle (ceci, c'est l'attitude du *de regressu)* ».

Autrement dit, Augustin va utiliser contre Porphyre, les deux attitudes contradictoires qu'il a décelées chez son adversaire. Tantôt Porphyre rejette tout miracle, toute prophétie, tout sacrifice visible : c'est la lettre *à Anébon*. Il a raison, en ce sens que tous les miracles, prophéties et sacrifices païens sont produits ou exigés par les mauvais démons, mais il a tort, s'il ne reconnaît pas que les bons anges peuvent faire de tels prodiges, afin de nous conduire au culte du vrai Dieu. Tantôt Porphyre admet certaines pratiques, qui font intervenir bons et mauvais démons, mais il ne leur reconnaît qu'une valeur toute relative, elles ne peuvent nous purifier : seule la contemplation des réalités intelligibles peut nous sauver. C'est le *de regressu*. Mais il aurait dû comprendre que cet Intellect paternel dont il dit qu'il peut seul nous purifier, c'est le Verbe qui s'est incarné. Le refus de la divinité du Christ, exprimé dans la *Philosophie des Oracles*, empêche le *de regressu* d'atteindre la vérité dont il est pourtant si proche.

Ainsi la lettre *à Anébon*, le *de regressu* et la *Philosophie des Oracles* sont les trois ouvrages, dans lesquels Augustin, en ce livre X, puise son information. Souvent il est difficile de distinguer nettement à quel ouvrage Augustin fait allusion. Mais souvent aussi, l'allusion augustinienne est si caractéristique qu'aucun doute n'est possible.

Les chapitres 9 et 10 citent pour la première fois dans le livre X, le nom de Porphyre, et utilisent nettement le *de regressu*, si on les compare aux chapitres 26 à 28 où l'ouvrage est désigné nommément par Augustin :

> Voici en effet que Porphyre nous permet une sorte de *purification de l'âme par la théurgie*, non sans hésitation, il est vrai, et dans une dissertation comme *rougissante de timidité ;* d'autre part, il nie que cet art puisse ouvrir à personne *la voie du retour à Dieu*... tantôt

> il nous met en garde contre cet art, alléguant qu'il est perfide, dangereux dans la pratique et défendu par les lois ; tantôt, comme s'il cédait à ses panégyristes, il le déclare utile *pour purifier une partie de l'âme, sinon cette partie intellectuelle où elle perçoit la vérité de ces réalités intelligibles qui n'ont aucune ressemblance avec les corps, mais cette partie spirituelle où elle saisit les images des choses corporelles* »[68].

Nous avons reconnu dans cette « dissertation », le contenu du *de regressu* résumé plus haut par Hans Lewy. M. O'Meara[69] qui, évidemment reconnaît ici la *Philosophie des Oracles*, ne nous explique pas l'adjectif *pudibunda*, rougissante de timidité, qui caractérise cette « dissertation ». Nulle trace de cette timidité, dans la *Philosophie des Oracles*, arrogante contre les chrétiens, et sûre d'elle dans ses commentaires des oracles divins. Au contraire, ce que nous savons du *de regressu* trahit une hésitation, une perplexité, qui correspond assez bien à l'adjectif *pudibunda*. M. O'Meara n'a pas de peine à trouver dans la *Philosophie des Oracles*, des allusions à des consécrations théurgiques destinées à permettre de « recevoir » des dieux[70]. C'était chose courante, évidemment. Mais, ce qu'il ne peut trouver, c'est une distinction entre l'âme intellectuelle et l'âme spirituelle[71]. C'est une distinction technique[72] précise : l'âme spirituelle correspond à l'âme irrationnelle, plus exactement à une sorte de corps astral que l'âme intellectuelle revêt dans sa descente, qui lui permet la connaissance sensible, et qu'elle doit abandonner dans son retour définitif au Père[73]. Or nous trouvons aucune trace de ce vocabulaire dans la *Philosophie des Oracles*.

Autrement dit, M. O'Meara n'a aucune peine à signaler les pratiques qui, étant liées à la magie ou à la théurgie chaldaïque[74], pouvaient être évoquées aussi bien dans la *Philosophie des Oracles* que dans le *de regressu*.

---

68. Je cite ici et en général la traduction de J. Perret (Collection Garnier) que j'utilisais depuis longtemps. Je signalerais mes emprunts à la nouvelle traduction de G. Combès *(Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin*, t. XXXIV, 1959*)*. Je renvoie aux pages de cette dernière édition pour le texte latin.

69. *Op. cit.*, p. 104.

70. Cf. aussi H. Lewy, *op. cit.*, p. 55, n. 172.

71. Il ne suffit pas de dire que, pour la *Philosophie des Oracles*, rien de matériel ne peut aspirer à l'immortalité *(op. cit.*, p. 106*)*.

72. *Anima rationalis sive intellectualis (civ. dei* X 1 ; X 2 ; X 9 ; X 27 ; X 28 ; X 32*)* = *ψυχὴ νοερὰ καὶ λογική* (Lydus, *de mens.* IV 22 ; Wuensch, p. 80, 20 ; cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 182, n. 26 ; Porphyre, *Sententiae* 32 ; Mommert, p. 24, 14) ; *anima spiritalis (civ. dei* X 9 ; X 27 ; X 28 ; X 32*)* = *ψυχὴ πνευματική*, cf. Synesius, témoin important concernant la psychologie porphyrienne, *de insomniis*, *P. G.* 66, 1293 a : *τὸ πνεῦμα τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες*. Voir l'intéressante note dans l'édition de la *Bibliothèque augustinienne*, p. 619-621.

73. Cf. E. R. Dodds, *Proclus*, p. 313 sq. Macrobe *in Somn. Scip.* I. 11-12 nous décrit l'alourdissement progressif de l'âme dans sa descente vers le monde sensible.

74. On peut rapprocher *civ. dei* X 9 : « utendum alicuius daemonis amicitia, quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem », de Psellus, *Hypotyp.* 22 ; éd. Kroll, p. 75, 14 : « Les anges assistent les âmes, dans leur remontée, jusqu'à un certain point, mais pas jusqu'au delà du monde », comparaison proposée par H. Lewy, *op. cit.*, p. 236, n. 36 et 37.

Mais, il ne peut fournir un seul texte de la *Philosophie des Oracles* qui puisse ressembler de près ou de loin, à cette distinction caractéristique du *de regressu* qu'est l'opposition entre âme intellectuelle et âme spirituelle.

Pour illustrer les dangers de la théurgie, Porphyre, nous dit Augustin, racontait l'histoire d'un sage Chaldéen qui avait échoué dans un rite de purification, parce qu'un envieux avait lié les puissances conjurées par le premier. M. O'Meara[75] signale à ce sujet, que la *Philosophie des Oracles* parlait de démons si puissants qu'ils pouvaient forcer un dieu à faire leur volonté. En fait, cette historiette pouvait être aussi bien racontée dans le *de regressu*, à propos des rites « chaldaïques ». En effet, l'historiette en question semble bien concerner Julien le Chaldéen comme l'a montré H. Lewy[76], à la suite de Bidez et de Lobeck. Ce pourrait être une preuve de l'identité supposée par H. Lewy entre le *de regressu* et le livre de Porphyre : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen »[77].

Au chapitre 11, Augustin cite la lettre de Porphyre *à Anébon* :

> « Ce Porphyre a été mieux inspiré quand il a écrit à l'Égyptien Anébon une lettre où, sous couleur de le consulter et de l'interroger, il démasque cet art sacrilège et le ruine ».

M. O'Meara[78] nous dit que cette lettre *à Anébon* recouvre de près une grande partie de la topique de la *Philosophie des Oracles* ; néanmoins, ajoute-t-il, c'est une œuvre distincte de cette *Philosophie des Oracles*, puisque nous la connaissons par Eusèbe et d'autres témoignages. C'est tout ce qu'il nous dira de cette lettre *à Anébon*. En affirmant que la topique de cette lettre recouvre celle de la *Philosophie des Oracles*, M. O'Meara trahit une certaine tendance de tout son livre. Évidemment la *Philosophie des Oracles* et la lettre *à Anébon* parlent tous deux des démons, des sacrifices, des prédictions. De ce point de vue, les deux ouvrages ont le même sujet. Mais, l'*attitude de Porphyre* est tout à fait différente, de même qu'est différente l'attitude de Porphyre, dans le *de regressu* et dans la *Philosophie des Oracles*. Wolff, le premier éditeur de la *Philosophie des Oracles*, avait admirablement bien exprimé la différence entre ce dernier ouvrage et la lettre *à Anébon* : « Illic praecipit... hic quaerit ; illic docet... hic interrogat ; illic affirmat... hic sciscitatur »[79]. La lettre *à Anébon* est une suite d'apories. Et si cette suite d'apories, de questions assez sceptiques, concernant la divination, les sacrifices, etc..., avait

---

75. O'Meara, *op. cit.*, p. 107.

76. H. Lewy, *op. cit.*, p. 286, qui, par inadvertance, attribue l'histoire à la *Philosophie des Oracles* dans le texte et au *de regressu* dans les notes, cf. notes 106 à 109.

77. Remarquer une histoire analogue dans la *vita Plotini* 10, où un prêtre égyptien découvre que Plotin avait pour démon, un de ceux qui se rapprochent des dieux, donc plus puissant.

78. O'Meara, *op. cit.*, p. 108.

79. G. Wolff, *Porphyrii Philosophia de oraculis*, p. 31, cité par A. R. Sodano, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, p. 16.

été identique à la *Philosophie des Oracles*, elle n'aurait pas scandalisé Jamblique et provoqué la rédaction de son *de mysteriis*.

Pourquoi Augustin introduit-il ici la lettre *à Anébon* ? Pour le comprendre, il suffit de comparer la fin des chapitres 10 et 11. La fin du chapitre 10 annonce en effet la lettre *à Anébon*. La fin du chapitre 11, qui correspond d'ailleurs probablement à la fin réelle de la lettre *à Anébon* chez Porphyre, constitue un aveu de Porphyre. Celui-ci avoue en effet que les démons qu'évoquent la théurgie et la mantique, sont des démons trompeurs, *fallaces*, le mot reviendra comme un leit-motiv dans tous ces chapitres :

> « Quant à ceux dont les rapports avec les dieux (c'est Porphyre qui parle) consistent à importuner l'intelligence divine à propos d'un esclave fugitif à retrouver, d'une propriété à acheter, ou d'un mariage, ou d'un marché, ou de telle autre affaire semblable, ceux-là, dit-il, semblent avoir en vain cultivé la sagesse ; et ces puissances, avec lesquelles ils sont en rapport, feraient-elles sur tout le reste des révélations véritables, ne sont pourtant, puisqu'elles ne donnent aucun avis prudent et utile qui intéresse le bonheur, ni des dieux, ni même des bons démons, mais *ou bien celui qu'on appelle le Trompeur* (illum qui dicitur *fallax*) ou les effets d'une invention totalement humaine »[80].

C'est ce texte de Porphyre qu'Augustin voulait avant tout citer en nous donnant son intéressant résumé de la lettre *à Anébon*. Et la fin du chapitre 10, qui est le chapitre précédent, marque bien son intention :

> « C'est Satan qui envoie ces fantômes (aux âmes prétendûment purifiées par la théurgie), lui qui désireux d'attirer les âmes malheureuses dans les mystères trompeurs des dieux faux et multiples, désireux de les détourner du vrai culte du vrai Dieu qui seul les purifie et les guérit, *revêt*, comme on l'a dit de Protée, *toutes sortes de formes*, persécuteur acharné ou habile auxiliaire, mais toujours habile à nuire»[81].

Augustin évidemment identifie Satan et le *Fallax* dont parle Porphyre. Il pense donc à la lettre *à Anébon*, dès la fin du chapitre 10, et la mention de Protée est significative. En effet, une des hardiesses de la lettre *à Anébon*, c'est son explication de la magie et de la mantique païenne par une influence des mauvais démons (serait-ce un emprunt au christianisme, comme semble le laisser entendre Jamblique[82] ?). Or la description donnée par Porphyre de cette influence des mauvais démons fait allusion au caractère protéiforme de la puissance démoniaque :

---

80. *Cité de Dieu* X 11 ; *Bibl. august., Œuvres de saint Augustin*, t. 34, p. 470. Pour le texte grec correspondant, cf. A. R. Sodano, *Lettera ad Anebo*, p. 29, 19 à 31, 2. *Illum qui dicitur fallax* traduit *ὁ λεγόμενος πλάνος*, notion très étrange chez Porphyre.

81. *Cité de Dieu* X 10 ; *éd. cit.*, p. 462. *Formas se vertit in omnes* (Virgile, *Georg.* IV 411) correspond à *omniforme*, dans le texte de Porphyre que nous allons citer (= *παντομόρφον*).

82. Jamblique, *de mysteriis* III 31 ; Parthey, p. 179, 12-14 = A. R. Sodano, *Lettera ad Anebo*, p. 12 : « C'est donc en vain que tu introduis l'opinion des *athées*, pour qui toute la mantie est l'œuvre du mauvais démon ».

> « C'est, dit Porphyre[83], ce qui a induit plusieurs personnes (Jamblique considérera qu'il s'agit des « athées », donc probablement des chrétiens) à penser qu'il existe un genre d'êtres dont le propre est d'être attentif aux vœux des hommes, trompeur par nature[84], *capable de toutes formes et de modes innombrables*, prenant tour à tour l'apparence des dieux, des démons, des âmes des morts ; ce sont ces êtres qui accompliraient toutes ces œuvres extraordinaires qui tantôt nous paraissent bonnes, tantôt mauvaises ».

Ce thème des « démons trompeurs » est important dans le livre X. Il s'agit de montrer aux païens philosophes que l'un des leurs a bien reconnu que les mauvais démons pouvaient contrefaire l'apparence des dieux et des bons démons, donc, que tout le paganisme pouvait n'être qu'une immense fantasmagorie. D'où les allusions d'Augustin, au *chapitre* 12 : « Ces merveilles qui semblent divinement prédites ou accomplies, mais sans rapport avec le culte du Dieu unique — n'est-il pas sage de les considérer comme jeux folâtres et *pièges* séducteurs des malins *démons*, dont se défie la vraie piété[85] » ou au *chapitre* 16 : « Et si comme l'indique plutôt leur orgueilleuse *fourberie*, (*fallacia :* Augustin pense toujours au *Fallax* de Porphyre), nous ne devons reconnaître ni de bons anges, ni des anges de dieux bons, mais de *mauvais démons* en ces êtres qui veulent que l'hommage des sacrifices ne s'adresse pas exclusivement au Dieu unique et très haut, mais aussi à eux-mêmes... »[86] ou encore au *chapitre* 19 : « Si ces *trompeurs* exigent orgueilleusement des hommages... »[87].

Ces allusions à la lettre *à Anébon* sont trop nettes pour qu'il faille, avec M. O'Meara, citer des textes de la *Philosophie des Oracles* où l'on peut sans doute reconnaître une réprobation vis-à-vis des mauvais démons, mais dans lesquels la notion si caractéristique de *démon trompeur* est absente.

Et non seulement, ce leit-motiv du démon trompeur donne une certaine unité aux chapitres 10 à 22, mais d'autres détails trahissent le souvenir permanent de la lettre *à Anébon*.

En effet, Augustin est provisoirement ici l'allié de Porphyre, qui lui fournit un aussi excellent argument. Mais c'est un allié dangereux, et discrètement, dans les chapitres 12 à 15, Augustin corrige les effets de la mauvaise lecture qu'il vient de permettre à ses propres lecteurs. En effet, à la fin du chapitre 11, c'est-à-dire à la fin de la lettre *à Anébon*

---

83. Toujours dans *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464.

84. A la différence des traductions Perret et Combès, je pense qu'il faut comprendre *natura fallax*, en considérant *natura* comme un ablatif (*fallax*, comme *omniforme*, qui le suit, se rapporte à *genus)*. On a en effet, un parallèle dans le même chapitre 11 (p. 468) : « non natura, sed vitio fallaces », formule par laquelle Augustin oppose la théorie chrétienne du mal, effet de la volonté mauvaise, à la théorie quasi manichéenne de Porphyre.

85. Trad. Combès, p. 471.

86. *Cité de Dieu*, X 16 ; p. 486.

87. *Cité de Dieu*, X 19 ; p. 496.

qui a été citée plus haut, la preuve de la *Tromperie* du malin démon était à rechercher dans le caractère *égoïste et terre à terre* des pratiques théurgiques et mantiques. Cela revenait à dire que toute prophétie ou tout miracle qui se rapportaient à des biens *sensibles et visibles* était suspect. Or Augustin se rend compte qu'une telle affirmation risque de ruiner toute sa démonstration, puisque les prophéties et les miracles de l'Ancien Testament ont souvent de tels objets. C'est pourquoi, c'est à la lettre *à Anébon* qu'Augustin fait très probablement allusion dans le *chapitre* 12 : « Nous n'écouterons point ceux qui disent qu'un Dieu invisible n'opère pas de miracles *visibles* ». La lettre *à Anébon* insistait fortement sur l'invisibilité divine ; à propos du soleil et de la lune, par exemple, Porphyre[88] demandait comment on pouvait penser qu'ils étaient des dieux, puisqu'ils étaient visibles. D'autre part, il doutait des apparitions de dieux. Il demandait[89] à Anébon, ce qui distingue l'apparition d'un Dieu, d'un archange, d'un ange, d'un archonte ou d'une âme et il ajoutait qu'en fait, dieux, démons et toutes espèces supérieures avaient ceci de commun qu'ils produisaient des images fantasmagoriques et qu'ils parlaient sans cesse d'eux-mêmes (*περιαυτολογεῖν*), qu'ils faisaient sans cesse leur propre apologie. Il fallait donc expliquer aussi — et c'est le but du *chapitre* 13 — que le Dieu invisible ne dédaignait pas de se rendre *visible*, non selon ce qu'il est, mais selon la capacité de ceux qui le voyaient. Et l'on verra également un souvenir de la lettre *à Anébon* dans le *chapitre suivant* qui montre que Dieu ne dédaigne pas non plus d'accorder *des biens matériels*. C'est la réponse directe à la fin de la lettre *à Anébon* (citée à la fin du chapitre 11), qui, nous l'avons vu, s'attaquait aux prières concernant la vie temporelle. Ici Augustin, d'une manière extrêmement profonde, oppose Plotin à Porphyre, en citant le traité de Plotin *Sur la Providence*, dans lequel ce dernier « prouve, par la beauté des moindres fleurs et feuilles que la Providence descend du Dieu très haut dont la beauté est intelligible et ineffable, pour s'étendre jusqu'aux plus bas objets qui soient sur la terre ». Et Augustin ne peut s'empêcher d'évoquer l'inoubliable parole évangélique sur les lis des champs. Ce chapitre est donc une mise au point de la lettre *à Anébon :* on peut souhaiter des biens inférieurs et terrestres à condition de ne les attendre que de Dieu seul (et non d'intermédiaires auxquels on rendrait un culte). Le *chapitre* 15 représente un résumé de ces idées. Le *chapitre* 16 continue toujours à commenter, pour ainsi dire, la dernière phrase de la lettre *à Anébon* citée à la fin du chapitre 11. Porphyre y disait : « Ces puissances ...ne donnent aucun avis prudent et utile qui intéresse le bonheur » (de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent). C'est justement pourquoi il les considérait comme identiques au « Trompeur ». Et le chapitre 16

88. *Lettre à Anébon*, éd. Sodano, p. 6, 11.
89. *Lettre à Anébon*, éd. Sodano, p. 7, 10.

répond : « Quels anges faut-il donc en *croire sur la vie éternelle et bienheureuse ?* Ceux qui veulent recevoir l'hommage de rites religieux... ou ceux qui disent que ce culte est dû à un seul Dieu créateur de l'univers ? » Les premiers nous donnent ce que demande Porphyre puisqu'ils nous recommandent le culte du vrai Dieu dont la contemplation les rend bienheureux et nous rendra nous aussi bienheureux, selon qu'ils nous le promettent. La fin du chapitre 16 et les *chapitres 17 et 18* continuent à développer le thème des miracles.

Nous retrouverons la lettre *à Anébon* au *chapitre* 19. De même qu'Augustin a dû prouver contre Porphyre, son allié temporaire, que miracles et prophéties, même se rapportant à des choses sensibles, pouvaient provenir de bons anges, et que ces bons anges pouvaient donc être crus lorsqu'ils nous recommandaient le culte du Dieu unique, de même, il doit prouver ici, toujours contre Porphyre, que l'on peut offrir à Dieu un *sacrifice visible*. Dans la lettre *à Anébon*, en un passage qu'Augustin ne nous a pas rapporté, mais que nous connaissons par Jamblique[90], Porphyre doutait qu'il fallût offrir des prières aux intelligences pures que sont les dieux. « On se sert, disait-il, pour les dieux invisibles, d'offrandes telles que l'on emploierait vis-à-vis d'êtres sensibles et psychiques ! » Augustin répond à l'aporie de Porphyre : « Quant à ceux qui pensent que ces sacrifices visibles conviennent aux autres dieux, mais qu'au Dieu suprême, invisible, plus grand et meilleur que tous les dieux, conviennent des sacrifices invisibles, plus grands et meilleurs, comme sont les hommages d'une intelligence droite et d'une bonne volonté, ils ignorent évidemment que les sacrifices visibles sont les signes des autres »[91].

Et c'est encore à la lettre *à Anébon* que revient Augustin, dans ce même chapitre 19, en citant textuellement Porphyre :

> « Et si ces trompeurs (*fallaces* souvenir du *Fallax* de Porphyre) exigent orgueilleusement ces hommages, la seule raison en est qu'ils les savent dûs au vrai Dieu. Car ce n'est pas vraiment comme le dit Porphyre, et, comme plusieurs le pensent, l'odeur des cadavres qu'ils aiment, mais les honneurs divins »[92].

M. O'Meara[93] ne manque pas de citer ici plusieurs textes de la *Philosophie des Oracles* sur le plaisir que les démons éprouvent à respirer l'odeur des viandes des sacrifices. Malheureusement, pour son hypothèse, l'allu-

---

90. JAMBLIQUE, *de mysteriis* I 15 ; PARTHEY, p. 48, 13 = SODANO, p. 6, 1-4. WINTER, *op. cit.*, p. 39-40 reconnaît lui aussi l'influence de la lettre *à Anébon* sur ce problème des sacrifices visibles posé par Augustin.

91. *Cité de Dieu* X 19 ; p. 494.

92. *Cité de Dieu* X 19 ; p. 496. E. WINTER, *op. cit.* p. 35-36, reconnaît lui aussi ce parallèle. La note de G. BARDY, dans l'édition de la *Cité de Dieu*, que nous citons, p. 497, n. 3, le signale également.

93. O'MEARA, *op. cit.*, p. 113.

sion à la lettre *à Anébon* que le terme *fallaces* pourrait déjà laisser supposer, ne fait aucun doute :

c. 11 = lettre *à Anébon* :	c. 19 :
unde dicit *alios opinari* esse quoddam genus... natura fallax,... ceterum... *gaudere nidoribus*... non tamquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec *alios* asserat *opinari*.	non enim re vera, ut ait Porphyrius et *nonnulli putant* cadaverinis *nidoribus*, sed divinis honoribus *gaudent*.

Ce n'est pas seulement le vocabulaire qui est caractéristique, mais l'allusion au fait que Porphyre prétend rapporter l'opinion d'autres que lui.

Dans la ligne de tous ces chapitres inspirés par la lettre *à Anébon*, le chapitre 21 prend peut-être une signification particulière. Sans doute l'argumentation de M. O'Meara[94] en faveur d'une utilisation de la *Philosophie des Oracles*, en ce chapitre 21, est-elle très forte et je serai prêt à m'y rallier d'autant plus que la pluralité des sources porphyriennes du livre X me semble un fait assuré. Je verrais donc volontiers avec M. O'Meara, des souvenirs de la *Philosophie des Oracles* dans la dénomination de héros accordée au martyr (pour cet ouvrage, en effet, le Christ est un héros), mais aussi dans l'étymologie du mot héros, tiré de Héra, et du mot Héra, tiré de *aer*, dans l'allusion à Héra persécutrice des héros, enfin dans l'allusion aux sacrifices destinés, en apaisant un mauvais démon, à permettre la venue d'un dieu ou bon génie, dans l'homme. On peut trouver des textes parallèles à tous ces thèmes dans la *Philosophie des Oracles*.

Pourtant, l'importance de l'influence exercée jusqu'au *chapitre* 19 par la lettre *à Anébon* me fait hésiter. En tout cas le thème des démons persécuteurs des hommes de bien se retrouve dans la lettre *à Anébon*, citée par Augustin : « male conciliare et insimulare atque *inpedire* nonnumquam *virtutis sedulos sectatores* »[95]. A vrai dire, nous n'avons aucune trace d'une

---

94. O'Meara, *op. cit.*, p. 114-115. Pourtant on peut faire quelques objections. 1° On sait que l'étymologie *Héra* = *aer* se trouvait aussi dans le traité de Porphyre *Sur les statues*, cf. J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958, p. 321, et P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 172, n. 3. Étant presque un lieu commun, cette étymologie pouvait être répétée dans plusieurs ouvrages de Porphyre. 2° L'habitation des héros dans l'air est une théorie ancienne qui remonte à Varron et à Xénocrate, comme l'a montré J. Pépin, *op. cit.*, p. 320-321. L'ensemble pourrait venir de Varron, utilisé abondamment dans les premiers livres de la *Cité de Dieu*. 3° Le texte décisif, en faveur de l'attribution à la *Philosophie des Oracles* est un texte d'Enée de Gaza, *Théophraste. P. G.* 85, 940 a : « Les mauvais démons peuvent tendre des embûches aux hommes de bien et les attaquer brusquement comme Héra le fit à Dionysos et Hercule ». Mais son attribution à la *Philosophie des Oracles* n'est pas explicite ; elle est une conjecture de Wolff, p. 177. On peut donc rester hésitant.

95. *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464 = Cyrille, *contra Julianum* IV 125 ; col. 692 = Sodano, p. 17, 4-5.

allusion à Héra dans ce qui nous reste de la lettre *à Anébon*. Mais je me demande si Porphyre ne mettait pas sur le compte de la puissance ennemie des justes dont il nous dit, dans la lettre *à Anébon*, qu'elle était capable de prendre des formes de dieux ou de bons démons, les persécutions dont Héra semblait poursuivre Dionysos et Héraclès. Ce serait cette puissance protéiforme qui aurait revêtu la forme d'Héra pour nuire à ceux qui recherchent la vertu. De même, l'allusion à la conjuration du mauvais démon, comme prélude indispensable à toute venue de dieu, peut se comprendre dans le cadre de la lettre *à Anébon*, même si elle est attestée très clairement dans la *Philosophie des Oracles*. Jamblique[96] nous dit en effet que Porphyre, dans la lettre *à Anébon*, à propos du démon qui nous est propre, faisait allusion à une distinction entre bons et mauvais démons et parlait également d'une pratique qui consistait à adresser un culte à deux, et même à trois démons. Je signale ces possibilités pour montrer que même en ce chapitre 21, la question des sources peut être discutée.

Du chapitre 22, qui emploie déjà certaines expressions du « *de regressu* », jusqu'à la fin du livre X, nous laissons en partie la lettre *à Anébon*, pour retrouver le *de regressu*. Les *chapitres* 26, 27 et 28 reprennent en partie le contenu des citations déjà rencontrées au *chapitre* 9 *et* 10. Mais, les *chapitres* 23 *et* 26 *à* 32 nous font connaître d'autres fragments du *de regressu* non cités aux *chapitres* 9 *et* 10. Avant d'examiner certains points, propres au *de regressu*, on me permettra de continuer à marquer l'influence de la lettre *à Anébon* dans cette partie du livre X.

En citant la lettre *à Anébon*, Augustin reprochait à Porphyre de ne pas déclarer franchement que tous les démons dont il parle sont de mauvais démons. Au *chapitre* 26, Augustin n'a pas oublié ce reproche « : Est-ce que tu doutes encore qu'il ne s'agisse de malins démons ? »[97]

Et il y a probablement un souvenir de la puissance maligne et protéiforme de la lettre *à Anébon*, dans les lignes qui suivent sur la puissance « envieuse », plus « pestilence » que « puissance », plus « esclave »[98] que « maîtresse » des envieux. Cette puissance est esclave, parce que, sans doute, comme le dit à la lettre *à Anébon*, elle a pour propre d'exaucer les vœux des hommes.

De même, Augustin oppose à la fin de ce chapitre 27, deux attitudes de Porphyre[99], vis-à-vis de la théurgie : dans l'une, Porphyre admet que les théurges puissent purifier la partie inférieure de l'âme, c'est l'attitude du *de regressu*; dans l'autre, Porphyre affirme que « les théurges,

96. Jamblique, *de mysteriis* IX 9 ; Parthey, p. 283, 1-3 = Sodano, p. 28, 6-8.
97. *Cité de Dieu* X 26 ; p. 518.
98. *Ancillam*, qui fait penser à *ὑπήκοον*, (Sodano, p. 16, 7), traduit par « cui exaudire sit proprium », dans la version d'Augustin de la lettre à *Anébon*. (*Cité de Dieu*, X 11 ; p. 464).
99. Texte cité plus haut, p. 225.

par leur doctrine aveugle et insensée, trompent beaucoup de gens[100], et que la plus certaine des erreurs consiste à recourir aux archontes (probablement visés par *principes*) et aux anges, avec des actions culturelles et des supplications ». N'est-ce pas l'attitude de la lettre *à Anébon* ?

Au *chapitre* 29, la formule : « ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere »[101], employée par Augustin à propos de l'Incarnation, est évidemment très commune dans le néoplatonisme, mais elle peut correspondre aussi à une aporie de Porphyre, dans la lettre *à Anébon*, citée au chapitre 11 : « Et quo modo incorporalibus, cum sint corporei (sc. dei), coniungantur »[102].

Nous aurons également à remarquer, plus bas, à propos du *chapitre* 32, et du thème de la voie universelle du salut, qu'Augustin introduit à la suite de Porphyre, certaines expressions de la lettre *à Anébon*, très proches de celles du *de regressu*.

Enfin, il est presque sûr que les allusions de ce même *chapitre* 32 au mépris témoigné par Porphyre « à la divination et aux prophéties, en tant qu'elles se rapportent *aux choses terrestres* et à celles qui concernent notre vie mortelle »[103], sont une allusion précise à la fin de la lettre *à Anébon*, citée à la fin du chapitre 11 que nous avons traduite plus haut.

On pourra d'ailleurs comparer le texte d'Augustin avec celui de Jamblique, qui est rempli d'allusions à Porphyre :

Jamblique, *de mysteriis* X 3 ; Parthey, p. 287, 15 sq.

Βούλομαι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἐπιδραμεῖν, ὅσα διαβάλλων τὴν θείαν πρόγνωσιν ἄλλας τινὰς μεθόδους αὐτῇ παραβάλλει περὶ τὴν τοῦ μέλλοντος « προμήνυσιν » διατριβούσας... οὔτε εἴ τις κατὰ λογισμὸν ἀνθρώπινον ἢ τεχνικὴν παρατήρησιν ἀπὸ σημείων τεκμηριοῦται ἐκεῖνα, ὧν ἐστὶ τὰ δηλωτικά, ὡς ἀπὸ συστολῆς ἢ ψρίκης τὸν μέλλοντα πυρετὸν « προγινώσκουσι οἱ ἰατροί...[104] »

Augustin, *civ. dei* X 32.

Negant enim haec vel magnorum hominum vel magni esse pendenda, et recte. Nam vel inferiorum fiunt *praesensione* causarum, sicut arte *medicinae* quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini *praevidentur*.

Dans la lettre *à Anébon*, Porphyre comparait donc la mantique au pronostic médical. Il émettait, semble-t-il, une autre hypothèse, que nous conserve également Augustin :

« Ou bien alors, les démons impurs annoncent à l'avance les projets

100. Cf. JAMBLIQUE, *de mysteriis* X 2 ; PARTHEY, p. 287, 6 = SODANO, p. 28, 19-29, 2 : *Ἀλλ' οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσί τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἴρηκας.*

101. *Cité de Dieu*, X 29 ; p. 532.

102. *Cité de Dieu* X 11 ; p. 464 = SODANO, p. 6, 9.

103. *Cité de Dieu* X 32 ; p. 556.

104. Cf. SODANO, p. 29, 2-14. Ce rapprochement a déjà été fait par WINTER, *op. cit.*, p. 37-39.

qu'ils ont faits : pour les réaliser, ils revendiquent un droit à diriger les esprits et les passions des impies et la matière la plus basse de la fragilité humaine ».

J'ai insisté sur la constance de cette influence de la lettre *à Anébon*, tout au long du livre X de la *Cité de Dieu*, car il me semble qu'Augustin fait un effort pour réunir tous les aspects de la pensée de son adversaire, et puise donc consciemment dans plusieurs de ses œuvres caractéristiques, le *de regressu*, la lettre *à Anébon* et la *Philosophie des Oracles*.

Revenons maintenant au *chapitre* 23 et au *de regressu :*

> « Porphyre dit encore que des oracles (il s'agit des *Oracles Chaldaïques* fréquemment cités par le *de regressu*) divins ont répondu que *les télètes de la lune et du soleil ne peuvent nous purifier*... Le même oracle, dit-il ensuite, a précisé que *seuls les principes pouvaient purifier*... Pour un platonicien, quels sont ces principes ? Nous le savons. Il veut désigner ainsi le Dieu Père et le Dieu Fils, qu'il appelle en grec, l'intellect ou *l'entendement paternel* ; de l'Esprit-Saint, il ne dit rien ou du moins rien que d'obscur ; car je ne comprends pas ce qu'est cet être dont il dit qu'il *tient le milieu entre les deux autres* »[105].

Et après une comparaison avec les trois hypostases de Plotin, Augustin ajoute au chapitre suivant, que Porphyre refuse de reconnaître le Christ comme principe purifiant. Pour illustrer la citation de Porphyre, M. O'Meara[106] nous rapporte un oracle dans lequel effectivement on retrouve les trois notions « chaldaïques », dont les néoplatoniciens postérieurs, à la suite de Porphyre, feront des hypostases ; le Père, la *Puissance*, l'Intelligence (la puissance représentant évidemment ce *medium quid* entre le Père et l'Intelligence qu'Augustin ne peut ramener au schéma plotinien). Mais remarquons en passant que dans cet oracle chaldaïque rapporté par la *Philosophie des Oracles*, on ne trouve pas textuellement l'expression technique *πατρικὸς νοῦς*[107] employée par Augustin. On retrouve cette expression dans d'autres oracles chaldaïques[108], mais qui ne se trouvent pas dans la *Philosophie des Oracles*, telle que nous la connaissons, évidemment. D'autre part, M. O'Meara qui cite deux pages entières de H. Lewy, pour illustrer le texte augustinien, aurait surtout dû citer tout le commentaire que H. Lewy a donné de ce texte, et qui illustre d'une manière éclatante la différence qui existe entre la *Philosophie des Oracles*, ouvrage

---

105. *Cité de Dieu* X 23 ; p. 504 ; dans la fin du texte que nous citons, l'édition Augustinienne a omis *medium* (deux lignes avant la fin de la page, il faut lire : *horum medium, non intellego*).

106. O'Meara, *op. cit.*, p. 118-119. Excellent commentaire de cet oracle, dans H. Lewy, *op. cit.*, p. 9-15.

107. Exégèse caractéristique : alors que, dans les *Oracles Chaldaïques*, l'« intellect paternel » = *νοῦς πατρικός*, désigne le *Père*, le premier Dieu, lui-même (cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 79, n. 48 ; p. 106, n. 165 ; p. 110, n. 177 ; p. 127, n. 233 et 232 ; p. 135, n. 260), parce que l'Intelligence est une puissance intérieure au premier Dieu, dans le *de regressu*, l'intellect paternel est identifié à la seconde hypostase plotinienne.

108. Cf. Proclus, *in Tim.* t. II, p. 89, 29 ; Psellus, *Hypot*, Kroll., p. 74, 7.

qui paraphrase simplement les oracles, et le *de regressu*, qui les interprète d'une manière néoplatonicienne, sans reculer devant le contre-sens. Voici donc le commentaire de H. Lewy[109] : «L'oracle (chaldaïque) déclare : « Ce ne sont pas le soleil et la lune, ce sont les trois Gouverneurs qui purifient ». Nous avons montré que, dans la terminologie des oracles, les « trois Gouverneurs » signifient Aiôn, le soleil et la lune. Porphyre, pourtant, explique que les trois *archai* signifient les trois principes :*πατήρ, πατρικὸς νοῦς* et un *μέσος ἀμφοῖν*. Augustin déclare que la lettre de l'explication porphyrienne ne lui fait pas comprendre la nature de l'hypostase médiane, mais qu'en tout cas, en introduisant cette hypostase, Porphyre contredit la doctrine de Plotin qui connaît cette seule suite de principes intelligibles : le Père, l'Intelligence, l'Ame. Cette aporie d'Augustin peut être résolue, si nous considérons l'exégèse postérieure des *Oracles Chaldaïques* aussi bien que certaines formules plotiniennes qui apparemment étaient inconnues à Augustin. Il semble bien que Porphyre avait fondé sa doctrine des trois principes intelligibles, telle qu'elle nous est citée par Augustin, sur le vers des *Oracles Chaldaïques* : « Le centre d'Hécate se meut au milieu des Pères[110] » (vers que Proclus considérera plus tard comme se rapportant aux Pères qui sont sources : le Une-fois au delà, la Vie, et le Deux-fois au-delà), Porphyre identifiait l'hypostase médiane (identifiée plus tard par Proclus, avec Hécate, l'âme du monde), avec la *Vie*. De là la perplexité d'Augustin. Cette exégèse pouvait invoquer l'autorité de Plotin, dans la mesure où il coordonne fréquemment la vie, avec l'être et l'intelligence. Avec une tacite référence à son enseignement, Porphyre introduisait la triade intelligible être-vie-intelligence, dans son commentaire du *Timée*... Il suit de cela que Porphyre ne fut pas seulement le premier néoplatonicien à introduire les *Oracles Chaldaïques*, dans l'école de Plotin, mais qu'il fut aussi le premier à harmoniser les enseignements des Chaldéens, avec les principes majeurs du Néoplatonisme, par une radicale réinterprétation des Oracles ». A la lumière de ces remarques, on peut dire que Porphyre dépasse la théurgie chaldaïque en interprétant ses oracles. En effet, cet oracle : « Ce ne sont pas la lune et le soleil qui purifient, mais les trois Gouverneurs ensemble », signifiait que la purification totale dans le rite chaldaïque, devait être effectuée par le « Gouverneur des ailes du feu », c'est-à-dire l'Aiôn, par le « dominateur de l'âme », c'est-à-dire le Soleil, qui purifie l'éther, enfin par le « Gouverneur de la zone aérienne », c'est-à-dire la lune, qui purifie la matière[111]. Porphyre utilise cet oracle, contre le chaldaïsme en général, justement pour montrer que le sacrement de purification des Chaldéens ne purifie pas vraiment

109. H. Lewy, *op. cit.*, p. 455-456.

110. Damascius, *dubit. et solut.*, éd. Ruelle, t. II, p. 164, 19 : *μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι.*

111. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 148-150.

112. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 140, n. 275.

l'âme : il comprend *principia*, non plus au sens chaldaïque du Gouverneur[112], mais au sens plotinien de Principe. Pour lui l'oracle signifie que les purifications faites par les dieux inférieurs ne peuvent purifier définitivement l'âme, que, seuls les Principes, si l'âme cherche à les contempler en se détachant du corps, peuvent la délivrer définitivement. Cette attitude critique, à laquelle M. O'Meara ne fait aucune allusion, concorde parfaitement avec ce que nous savons du *de regressu*.

Au *chapitre* 24, quand Augustin nous dit que Porphyre n'a pas voulu comprendre que le Christ était le Principe dont l'incarnation nous purifie, je ne pense pas qu'il vise un ouvrage particulier. Il est possible que certaines notations rappellent la *Philosophie des Oracles*. Mais rien ne nous oblige en tout cas d'affirmer, dans le contexte augustinien, que c'était dans un même ouvrage que Porphyre parlait des principes qui purifient et refusait de reconnaître le Christ comme principe. Autrement dit, selon Augustin, Porphyre a entrevu une grande vérité dans le *de regressu :* seuls les Principes purifient. Mais il n'a pas été au bout de cette vérité. Il n'a pas su reconnaître le Christ.

Au *chapitre* 26, nouvelle citation de Porphyre :

> « Je ne sais, mais autant qu'il me semble, Porphyre se sentait timide devant ses amis les théurges. Car il savait à peu près tout ce que je viens de dire mais il était gêné pour défendre ces thèses contre le culte des dieux multiples. Même il a dit qu'il y avait deux sortes d'anges : *ceux qui, descendant vers le bas, annoncent aux hommes théurgiques, les choses divines*, et *d'autres qui sur la terre révèlent ce qui concerne le Père, sa hauteur et sa profondeur* »[113].

M. O'Meara[114] rapproche ce texte, d'un Oracle Chaldaïque cité dans la *Philosophie des Oracles*. Il s'agit d'un fragment de cette collection chrétienne de « Prophéties des dieux helléniques » qui a été éditée par Buresch[115]. Il est question là de trois sortes d'anges, comme explique le commentaire conservé dans cette collection chrétienne, commentaire qui est, ou bien de Porphyre, ou bien, comme d'autres de cette collection, l'œuvre d'un compilateur chrétien[116] : « Il y a ceux qui se tiennent perpétuellement devant Dieu ; ceux qui sont séparés de lui et envoyés loin de lui, pour divers messages et ministères ; il y a enfin ceux qui portent éternellement son trône et qui chantent éternellement un hymne ». Ce commentaire résume assez bien le contenu de l'Oracle. Mais l'assimilation proposée par M. O'Meara, n'est pas très évidente. Chez Augustin, nous avons deux sortes d'anges et non trois. La première catégorie d'Augus-

113. *Cité de Dieu*, X 26 ; p. 516.
114. *Op. cit.*, p. 124.
115. K. Buresch, *Klaros*, p. 102, cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 10, n. 26, et p. 14, n. 31.
116. Exemple de commentaire chrétien, chez H. Lewy, *op. cit.*, p. 26, n. 68 et p. 29, n. 76.

tin s'adresse aux théurges : nulle trace de cela dans l'oracle en question ; la seconde catégorie se trouve sur la terre : nulle trace non plus dans notre oracle. Hans Lewy[117] identifie d'ailleurs la deuxième catégorie d'Augustin aux théurges eux-mêmes. En revanche, nulle trace chez Augustin des anges qui se tiennent devant Dieu, ni de ceux qui chantent un hymne. En un mot, le rapport est extrêmement vague.

Comme le chapitre 21, le *chapitre* 27 contient probablement à côté des allusions au *de regressu*, une citation de la *Philosophie des Oracles*, concernant le Christ « saint et immortel », ainsi que l'avait déjà reconnu Bidez[118], et Winter[119].

Pour les *chapitres* 29 *et* 30, la démonstration de M. O'Meara[120] suppose sa démonstration concernant *civ. dei* XXII 25-28. Je renvoie le lecteur à notre analyse antérieure.

Au *chapitre* 32, M. O'Meara pense trouver un parallèle presque textuel avec la *Philosophie des Oracles :*

> « Or, quand Porphyre, vers la fin de son premier livre du *Retour de l'âme*, dit qu'*on n'a pas encore reconnu, en une secte quelconque, ce qui constituerait une voie universelle de la libération de l'âme, qu'il s'agisse d'une certaine philosophie vérissime, qu'il s'agisse de la science morale des Indiens, qu'il s'agisse de l'élévation de l'âme chez les Chaldéens, qu'il s'agisse d'une autre voie quelconque*, quand Porphyre dit encore qu'une telle voie *n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire*, il confesse sans doute que cette voie existe, mais qu'elle n'est pas encore venue à sa connaissance ».

M. O'Meara[121] rapproche ce texte d'un fragment de la *Philosophie des Oracles* qui, selon Eusèbe[122], se trouvait dans le premier livre. Eusèbe nous rapporte d'ailleurs non seulement l'oracle, mais le commentaire de Porphyre. Porphyre s'y exprimait ainsi en paraphrasant l'oracle qu'il venait de citer :

> « La voie vers les dieux est dure comme l'airain, raboteuse et obstruée de rochers : les Barbares ont trouvés de nombreux sentiers qui y mènent; quant aux Grecs, ils se sont égarés ; certains la possédant déjà se sont corrompus. Mais le Dieu a témoigné par son oracle que la découverte de cette voie revenait aux Égyptiens, aux Chaldéens (ce sont eux les Assyriens de l'Oracle), aux Lydiens et aux Hébreux ».

Mise à part l'image très commune, notamment chez Porphyre, de la

---

117. H. Lewy, *op. cit.*, p. 223, n. 194.
118. O'Meara, *op. cit.*, p. 126.
119. E. Winter, *op. cit.*, p. 30.
120. M. O'Meara donne aux chapitres 29 à 32 d'Augustin, le titre général : *Christus via universalis* qui résume très bien le rapport entre Augustin et Porphyre.
121. O'Meara, *op. cit*, p. 10-11 et 138-145.
122. Eusèbe, *praep. ev.* IX 10 ; Mras, t. I, p. 495.

voie qui mène aux dieux[123], et le lieu encore plus commun de l'excellence de la sagesse barbare[124], je ne vois qu'opposition entre ces deux textes. Ils pourraient tout au plus servir à illustrer l'évolution de la pensée de Porphyre, de la *Philosophie des Oracles* au *de regressu*. Soulignons les différences : la *Philosophie des Oracles* ne parle ni d'une voie *universelle*, ni de l'*inductio* des Chaldéens, c'est-à-dire de leur rite d'élévation de l'âme, ni de la science morale des *Indiens*, ni d'une philosophie « vérissime », qui est la philosophie platonicienne, ni de l'*échec* de Porphyre, dans la recherche de cette voie. Le texte du *de regressu* veut dire que seule la philosophie de Platon pourrait sauver les âmes : elle est la seule vraie voie (c'est le sens de toute la critique que le *de regressu* a fait de la purification chaldéenne) ; elle seule nous conduirait aux Principes qui délivrent. Mais cette philosophie n'est pas accessible aux masses (Porphyre ici touche à un problème capital de l'histoire de l'humanité).[125] Les voies religieuses ou les sagesses des nations barbares sont plus accessibles, mais ne sont pas pour autant universelles. Alors que la *Philosophie des Oracles* dit : les Grecs se sont égarés ; suivez les nations qui ont découvert la vraie voie vers les dieux, le *de regressu* dit : le seul salut est dans la vie contemplative qui nous unit aux Principes purifiants ; mais peu nombreux sont ceux qui sont capables d'être platoniciens[126]. Cette voie n'est pas universelle, mais malheureusement je n'ai jamais entendu parler d'une voie universelle de salut. Toutes les techniques de salut et religions particulières sont propres à des nations ou à des sectes ; aucune n'est capable de sauver l'humanité entière. Pessimisme, scepticisme et inquiétude, qui sont assez caractéristiques de Porphyre, et que nous retrouvons dans la lettre *à Anébon* où Porphyre laisse entendre qu'il pourrait y avoir une voie, *inconnue* encore, qui mènerait à la béatitude[127]. Cette doctrine du *de regressu* non seulement différente, mais opposée, on le voit, à celle du texte prétendument parallèle de la *Philosophie des Oracles*, est par contre, étonnamment proche, pour le fond, de ces lignes d'Origène :

> « Parmi les nombreux législateurs et les nombreux maîtres qui, chez les Grecs et les Barbares, enseignèrent une doctrine prometteuse de

123. En dehors de la *Philosophie des Oracles*, on la retrouve dans la lettre à *Anébon* (cf. *civ. dei* X 11 : ad beatitudinem via), dans la lettre à *Marcella* (7 ; NAUCK, p. 278, 21 : *Τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδόν*), dans le *de regressu*, s'il existe (*civ. dei* X 32).

124. Voir les textes rassemblés par A. J. FESTUGIÈRE, *L'Astrologie et les sciences occultes* (*Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1) Paris, 1950, p. 19 : Numénius d'Apamée, Diogène Laërce, AUGUSTIN *(civ.dei* VIII 9*)*, Porphyre ; on peut ajouter également, Celse, dans Origène, *contra Celsum* VI 80 ; KOETSCHAU, t. II, p. 151, 21 ; *P. G.* 11, 1420 b.

125. Cf. la vraie philosophie dont parle Porphyre, *lettre à Marcella* 2 et 3, et l'allusion d'Augustin, *contra Academicos* III 19, 42 : « verissima philosophia ».

126. Cf. AUGUSTIN, *de ordine* II 5, 16 : « philosophia vix paucissimos liberat ».

127. Cf. JAMBLIQUE, *de mysteriis* X 1 ; PARTHEY, p. 285, 12 = SODANO, p. 28, 12 : *ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λανθάνῃ οὖσα ἡ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός· καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὔλογος πρὸς αὐτὴν ἄνοδος ;*

> vérité, *l'histoire* (ἱστορήσαμεν) ne nous rapporte pas qu'un seul ait été capable de susciter chez les autres peuples le désir de recevoir sa doctrine... aucun d'eux ne fut capable de susciter chez différents peuples, la vérité qu'il tenait pour bonne, pas même à l'intérieur d'une seule nation, pour un groupe de quelque importance. Et pourtant ces législateurs auraient bien voulu, eux aussi, faire prévaloir si possible dans toute l'espèce humaine les lois qu'ils jugeaient bonnes ; ces maîtres auraient voulu que fût répandu sur toute la terre ce qu'ils avaient imaginé être la vérité. Cependant, ne se jugeant pas capables de conduire les hommes des autres langues et des multiples nations à observer leurs lois ou à recevoir leurs enseignements, ils n'essayèrent même pas de le faire, ayant prudemment réfléchi que réussir une telle entreprise leur eût été impossible »[128].

Origène insiste plus sur l'aspect politique de ce particularisme, mais la comparaison est néanmoins intéressante. En tout cas, si l'on compare le texte de la *Philosophie des Oracles* à celui du *de regressu*, on constatera une fois de plus que l'on peut percevoir une évolution dans la pensée religieuse de Porphyre. La *Philosophie des Oracles* fait confiance aux révélations des barbares ; la lettre *à Anébon* évoque la possibilité d'une voie encore inconnue ; le *de regressu* fait confiance à l'enseignement de Plotin : la délivrance par la remontée vers l'Un ; mais le *de regressu* exprime une sorte de désillusion vis-à-vis des révélations orientales. Sur ce point, impossible de confondre la *Philosophie des Oracles* et le *de regressu*. Quant au livre X de la *Cité de Dieu*, je pense en conclusion qu'il utilise probablement, sans que nous puissions toujours les distinguer nettement : la *Philosophie des Oracles*, la lettre *à Anébon*, et le *de regressu*.

M. O'Meara pense, à l'aide de l'identification qu'il nous a proposée, résoudre le problème des *libri platonicorum* qui jouèrent un rôle important dans la conversion d'Augustin. Puisque le *de regressu*, de l'avis presque unanime, en faisait partie, la *Philosophie des Oracles*, identifiée au *de regressu* qui contenait probablement des *extraits de Plotin*, devient le seul et unique livre suffisant à expliquer tout ce qu'Augustin nous dit de ses lectures platoniciennes. La *Philosophie des Oracles*, selon M. O'Meara, ce sont ces *libri quidam pleni* qui « dès qu'il eurent répandu vers moi, nous dit Augustin, les parfums de l'Arabie et fait couler sur cette flamme minuscule, en tout petit nombre, des gouttes de leur essence si précieuse, provoquèrent un incendie incroyable »[129]. Les parfums de l'Arabie ? Ne seraient-ce pas les *Oracles Chaldaïques*[130] ! Les gouttes d'essence si précieuse ? Ne seraient-ce pas les extraits de Plotin[131] enchâssés dans le *de regressu*, identifié à la *Philosophie des Oracles*. Mais, même après les apports

128. J'utilise la traduction de M. HARL, dans son ouvrage, *Le livre IV du de principiis d'Origène, Thèse complémentaire de lettres*, Paris, 1957, p. 1-2 (dactyl.).

129. AUGUSTIN, *contra Academicos* II 2, 5.

130. O'MEARA, *op. cit.*, p. 173.

131. O'MEARA, *op. cit.*, p. 174, n. 3.

et découvertes de M. O'Meara, il est difficile de concevoir psychologiquement comment ce catalogue d'oracles et de recettes sacrificielles a pu incendier[132] à ce point l'âme d'Augustin ! Et s'il était si brûlant, cet ouvrage, son plaidoyer antichrétien ne l'était-il pas aussi ? Et à ce propos l'interprétation que M. O'Meara[133] donne de la célèbre antithèse des *Confessions* (VII 13) : *ibi legi... ibi non legi* est passablement forcée. Augustin nous dit que les livres platoniciens lui ont parlé du Père et du Fils, de l'âme, du rayonnement de la sagesse sur les âmes, mais qu'ils ne lui ont pas parlé de l'Incarnation du Christ, de la crucifixion, de la résurrection et de sa glorification. M. O'Meara en conclut qu'Augustin vise ici la *Philosophie des Oracles* qui est opposée à ces enseignements spécifiquement chrétiens. Mais, il est trop évident qu'Augustin parle d'une absence, comme celle que l'on constate dans les ouvrages de Plotin, et non d'une négation, comme celle que l'on rencontre dans la *Philosophie des Oracles*. M. O'Meara passe ainsi, me semble-t-il, de l'absence à la négation, du *non legi quod* au *legi quod non*.

D'autre part, — et sur ce point — je me séparerais de mon maître, M. Courcelle[134], qui semble, lui aussi, faire une supposition de ce genre, — il me semble inutile de supposer qu'Augustin ait lu la *Philosophie des Oracles* au moment de sa conversion, pour expliquer qu'il ait parlé du Christ comme d'un homme d'une éminente sagesse, mais qui n'était pas Dieu. Augustin, nous dit-on[135], prétend qu'il était photinien sans le savoir ; il n'en est rien ; il était sous l'influence de la *Philosophie des Oracles*, lorsqu'il considérait le Christ comme étant seulement homme, un homme d'une exceptionnelle sagesse. Citons les paroles mêmes d'Augustin :

> « Je ne voyais dans le Christ, mon Seigneur, qu'un homme *d'une éminente sagesse, à qui nul ne pourrait être égalé* : en particulier cet homme, né par miracle d'une vierge, me semblait avoir mérité, par l'effet d'une sollicitude divine à notre égard, une autorité exceptionnelle pour enseigner par son exemple, le peu que valent les biens temporels, si on les compare a l'acquisition de l'immortalité. Mais quel mystère était enclos dans ces mots « le Verbe s'est fait chair », je ne pouvais même pas le soupçonner... Je reconnaissais dans le Christ un homme complet — non pas seulement le corps d'un homme, ou bien un corps et une âme sans intelligence, mais un homme réel qui, selon mon estimation, devait être préféré à tous les autres, non pas comme la vérité en personne, mais *en vertu d'une excellence singulière de sa nature humaine et d'une plus parfaite participation à sa sagesse*.

132. Et je me demande si Augustin, si rhéteur soit-il, était capable d'aller chercher l'image de cet « incroyable incendie » dans la description d'un sacrifice, par un oracle d'Apollon, comme semble le dire M. O'Meara, *op. cit.*, p. 174.

133. O'Meara, *op. cit.*, p. 162.

134. P. Courcelle, *Saint Augustin photinien à Milan*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. I, 1954, p. 63-71.

135. O'Meara, *op. cit.*, p. 159.

> Alypius, lui, supposait que la croyance des catholiques en un Dieu revêtu de chair, impliquait seulement chez le Christ, Dieu et la chair, mais non point l'âme ; et il ne pensait pas qu'ils lui attribuassent une intelligence humaine. Bien persuadé que les faits imputés au Christ par la tradition n'avaient pu être accomplis que par une créature douée de sens et de raison, il ne s'acheminait que fort paresseusement vers la foi chrétienne elle-même. Ce n'est qu'ensuite qu'il reconnut là une erreur des disciples de l'hérétique Apollinaire. Alors il embrassa avec joie la foi de l'Église.
>
> J'avoue pour ma part, que je n'appris qu'un peu plus tard comment, dans l'interprétation des mots « le Verbe s'est fait chair », la foi catholique brise avec l'erreur mensongère de Photin »[136].

Qu'Augustin, dans le texte des *Confessions* qui vient d'être cité, utilise peut-être pour nous raconter ses erreurs, des termes qui ressemblent aux expressions caractéristiques de la *Philosophie des Oracles* qu'il rapportera bientôt dans le *de consensu evangelistarum :* « honorandum enim tamquam *sapientissimum uirum* putant, colendum autem tamquam deum negant »[137], c'est tout-à-fait possible. Mais cela ne signifie rien, au sujet des lectures d'Augustin, au moment de sa conversion. L'emploi de ces expressions[138] est simplement conforme au genre littéraire des *Confessions :* « Seigneur, je n'était encore qu'un misérable photinien, pis encore, un misérable porphyrien ! » Mais il est peu vraisemblable qu'Augustin ait emprunté à la *Philosophie des Oracles*, l'imprécision de ses idées sur le mystère de l'Incarnation. Il ne faut pas rechercher derrière chaque réminiscence littéraire des *Confessions*, une influence réelle subie *au moment de la conversion.* Pourquoi, par exemple, Augustin, admettait-il alors la naissance virginale du Christ, que Porphyre rejetait ?[139] Et s'il fallait supposer une lecture de la *Philosophie des Oracles*, pour expliquer le « photinianisme » d'Augustin, quelle lecture faudrait-il supposer pour expliquer l'apollinarisme d'Alypius ! La réalité est beaucoup plus simple, me semble-t-il. Attiré au christianisme par la prédication néoplatonicienne chrétienne d'Ambroise, Augustin ne comprend pas encore tous les mystères de la foi chrétienne. Ce n'est pas parce qu'Ambroise disait dans ses sermons que le Logos, c'était le Christ, où même parce que Monique avait pu parler à l'enfant Augustin, de la divinité de Jésus, que le converti de Milan pouvait formuler sainement le rapport qui existe entre le Logos et l'homme Jésus. Bien des chrétiens contemporains sont encore des photiniens ou des apollinaristes qui s'ignorent.

---

136. *Conf.* VII 19, 25 ; trad. LABRIOLLE, sauf pour la première phrase, que j'emprunte à P. COURCELLE, *Saint Augustin photinien*, p. 63.

137. *De consensu evangelistarum* I 11.

138. La technicité des expressions, qui caractérise au mieux l'hérésie photinienne, telle qu'Augustin a appris à la connaître après coup, montre bien qu'il s'agit de la reconstitution postérieure d'un état d'esprit.

139. *Civ. dei* X 29 ; p. 532.

Ces incertitudes et ces obscurités, chez Augustin, me semblent tout-à-fait naturelles. Et la comparaison de son état d'esprit avec celui d'Alypius est éclairante : tous deux cherchent à formuler exactement le mystère et n'y parviennent pas. Que, par la suite, Augustin ait rapproché l'hérésie de Photin, de l'attitude de Porphyre vis-à-vis du Christ, dans la *Philosophie des Oracles*, c'est tout-à-fait possible. Ces sortes de rapprochements sont d'ailleurs un thème hérésiologique bien connu. On a aussi bien comparé les Photiniens aux Stoïciens[140]. Mais, je crois qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans le fait qu'Augustin n'ait découvert son erreur, qu'en entendant les sermons catéchétiques d'Ambroise qui le préparèrent au baptême[141].

D'une manière générale, il me semble que le témoignage d'Augustin sur les « livres des Platoniciens » qu'il lut avant sa conversion ne laisse pas de place pour la *Philosophie des Oracles*. Il faut centrer le problème autour de Plotin, au sujet duquel nous avons le témoignage formel d'Augustin. Qu'Augustin ait eu entre les mains, une anthologie de Plotin, ou certains traités commentés par Porphyre, ou à la rigueur, un ouvrage comme le *de regressu* dans lequel, semble-t-il, les extraits plotiniens et platoniciens étaient abondants, cela est plus difficile à préciser. Mais, au travers du témoignage d'Augustin, on entrevoit quelque chose du *ton* de ces ouvrages platoniciens. Et ce *ton* ne correspond guère à celui de la *Philosophie des Oracles !*

Si l'on n'admet pas les conclusions de M. O'Meara, on ne peut s'empêcher de le remercier pour le précieux matériel qu'il met à notre disposition en vue de recherches ultérieures. Les augustinisants lui sauront gré pour ses fines analyses des schémas augustiniens, des « topiques » qui éclairent de longs développements de la *Cité de Dieu*. Si l'on s'intéresse à l'œuvre de Porphyre, on ne manquera pas d'utiliser ses analyses rapides, mais utiles, des œuvres d'Arnobe[142], de Claudianus Mamertus et d'Enée de Gaza, trois auteurs qui utilisèrent le *de regressu*.

---

140. Pseudo-Athanase, *contra arianos* IV 13 ; STEGEMANN, p. 57, 3.

141. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 213-216, qui insiste avec raison sur l'importance des homélies *sur saint Luc*.

142. Encore une petite difficulté. M. O'MEARA cite, p. 146, la formule d'Arnobe, *adv. nat.* II 13 : *trabalibus clauis adfixi* et il ajoute : (cf. *γομφωθεὶς σκολόπεσσι*, WOLFF, p. 144). Que signifie ce parallèle ? M. O'MEARA semble affirmer que nous sommes en présence d'une citation textuelle de la *Philosophie des Oracles*, chez Arnobe. Mais voyons les textes. Chez Arnobe, il s'agit des âmes : « Si vous vous abstenez des vices et des passions, dit Arnobe, aux néoplatoniciens, et probablement à Porphyre, n'est-ce pas que la crainte *vous tient d'être cloués au corps, comme par des clous* ? » M. COURCELLE a montré (*La colle et le clou de l'âme*, p. 88) qu'il s'agit ici très probablement d'une image provenant sans doute du *de regressu*, mais inspirée de Platon, *Phédon*, 83 d, comme le montre de très nombreux parallèles. Dans la *Philosophie des Oracles*, le texte grec cité par M. O'MEARA fait partie d'un oracle concernant le Christ : « Par ses lamentations, elle célèbre un Dieu mort, condamné par d'équitables juges, et qui, dans ses plus belles années, *attaché par des clous de fer*, a péri du pire des supplices » (trad. LABRIOLLE, *La réaction païenne*, p. 234). On voit qu'une explication de M. O'MEARA n'aurait pas été inutile. Veut-il

En terminant, je dirais que le livre de M. O'Meara me fait souhaiter deux genres d'étude (qu'il est d'ailleurs tout désigné pour entreprendre). En premier lieu, une étude de l'*évolution religieuse de Porphyre :* ce grand adversaire des chrétiens est une des figures les plus énigmatiques de la fin de l'Antiquité, et cette énigme obscurcit notre compréhension, non seulement du néoplatonisme, mais des réactions chrétiennes à son égard. En second lieu, une *étude génétique des schémas augustiniens*, de ces complexes de pensée, dans lesquels souvenirs plotiniens et porphyriens, citations scripturaires et réflexion théologique forment un bloc presque impossible à décomposer. Autrement dit, il faudrait une étude des méthodes de travail d'Augustin. Et mes critiques à M. O'Meara ont presque toujours été inspirées par le sentiment de la puissance de travail de saint Augustin, capable de reconnaître les grandes idées d'un ouvrage, d'en entrevoir les conséquences, de comparer, d'opposer, de systématiser. Cette puissance de travail, que l'on peut appeler aussi une extraordinaire puissance d'assimilation, nous cache trop souvent la diversité du matériel qu'elle a utilisée.

P. HADOT.

---

dire que, pensant à cet oracle, Arnobe aurait voulu se moquer des sages païens qui craignent eux aussi une crucifixion, la crucifixion des passions ? L'idée serait subtile, mais intéressante. Mais avouons-le, les contextes sont totalement différents, une fois de plus. D'un côté, l'allusion à un fait historique, de l'autre, une métaphore platonicienne. Il n'y a très probablement aucun rapport.

Comment of Prof. O'Meara

1. I thank M. Hadot for the compliment of reviewing my book at such length.

2. My topic was rigidly limited (see p. 205) to the attempt to prove the identity of the *Philosophy from Oracles* and the *de regressu* and to the corollary to such a conclusion. I deliberately avoided discussion of points that were not immediately relevant (see Hadot p. 206 ; p. 210, n. 20 ; p. 214, n. 36 ; p. 224, n. 67 ; p. 227 et p. 235).

3. M. Hadot has clear ideas of what is, and what is not, to be found in both the works in question. He opens his discussion by laying down the law (207). He even says : ' Ce résumé *prouve* (my italics) que dans le *de regressu animae*, Porphyre prend une attitude critique vis-à-vis des Chaldéens (différente de ce qui se révèle dans la *Philosophie des Oracles*)' (p. 212). The résumé, of course, proves nothing whatever. Scholars have time and again been proved wrong in their assumptions of what lost works, later recovered, might or might not contain. M. Hadot is confident that, for example, there could be no distinction made in the *Philosophy from Oracles* between the *anima spiritalis* and the *anima intellectualis* (p. 226) — he should take warning from the experience of those who denied that the *Chaldean Oracles* were used in the *Philosophy from Oracles*, or the term ' theurgy ' employed in it. These too were precise details ; but Lewy, has shown that the denial was wrong on both points. Not only is the distinction to which M. Hadot refers not excluded by the fragments which are admitted of the *Philosophy* from *Oracles*, but the preface to the work suggests two levels of the process of salvation which may correspond to the two souls. M. Hadot resorts to such terms as ' *ton* ' (p. 214, p. 243) and ' attitude ' (p. 227) to help on his argument — a dangerous expedient. I thought that I had sufficiently stressed the decisive text of Porphyry's own preface to the *Philosophy from Oracles* with regard to the philosophic, as contrasted with the divinatory, content of the book : this and the extraordinary consistency and frequency of Augustine's Porphyrian *schema* are more fundamental and reliable as guides than the earlier notions of Bidez or those (see Hadot p. 235 f.) who in this matter follow him.

4. M. Hadot makes some important assertions for which he offers no

proof, e. g. p. 216 n. 47 : ' il faut préciser ... que tous les textes en question supposent le *de regressu*... ' ; p. 218 : ' Augustin a construit un *digest* porphyrien... ' ; p. 220 : ' Les citations du chapitre 26 proviennent du *de regressu animae* ' (amend to : the important quotation *omne corpus fugiendum* comes from the book described in *ciu. dei.* X 29 and 32 only as *de regressu animae*) ; p. 222 : ' Cela veut dire qu'à Milan, vers 386, la découverte du *de regressu*... ' (what is the meaning of découverte ?) ; p. 223 : ' tout ce que nous savons du *de regressu* grâce à Augustin et à Ambroise devient incompréhensible ' (write : will have to be revised).

5. He arrives at conclusions which are not legitimate, e. g. 221 ' Il ne s'agit pas dans le *de regressu*, d'une objection à la résurrection du Christ. Il s'agit d'un conseil moral et métaphysique ... ' (But the fact that it is a precept does not exclude its use against the resurrection of Christ : on the contrary, if it was accepted as a *conseil*, it would be the more effective as an argument — and one cannot dismiss the fact that our knowledge of this Porphyrian precept comes precisely from Augustine and from contexts of resurrection) ; p. 239 : ' le *de regressu* dit : le seul salut est dans la vie contemplative ... ' — the text quoted (p. 238) denies just this (even if the *de regressu* elsewhere does commends it).

6. In general M. Hadot's review is more concerned with expounding his theory, developed from Winter, that *ciu. dei* X is inspired to a large extent by the *Letteer to Anebo*. He observed (p. 227) evidently that I considered the possibility that the *Letter* might also be part of the *Philosophy from Oracles*. I postponed the examination of this question, but am happy to see that M. Hadot has anticipated at least one aspect of my work. My very brief remark on p. 108 that ' (the *Letter*) covers *closely* many of the topics of the *Philosophy from Oracles* ' is sufficient indication, even if my preoccupation with significant phrases throughout the whole of *ciu. dei* X was not an additional assurance, that I was aware of the parallel mentioned by M. Hadot (p. 232) but *could* not use it on account of my particular purpose in the present work.

Personally I would have more confidence in trying to show the similarities between the *Letter* and the *de regressu*, and between both and the *Philosophy from Oracles*, than in seeking to distinguish between them. This can be done only by fixing on phrases and ideas as being not only characteristic of one but *necessarily excluded* from the others — as, e. g. M. Hadot does on p. 229 : the notion of démon trompeur, *pace* M. Hadot, is certainly implied in *ciu. dei* XIX 23 and in the fragments. M. Hadot is nearer the truth when he says (p. 225) that Porphyry's attitudes in the *Letter* and the *de regressu* are ' mélangées même dans certaines phrases. ' He is still nearer the truth when he says (p. 225) : ' Ainsi la lettre *à Anébon*, le *de regressu* et la *Philosophie des Oracles* sont les trois ouvrages, dans lesquels Augustin, en ce livre X, puise son information. Souvent

il est difficile de distinguer nettement à quel ouvrage Augustin fait allusion ' Or again (p. 240) : ' Quant au livre X de la *Cité de Dieu*, je pense en conclusion qu'il utilise probablement, sans que nous puissions toujours les distinguer nettement : la *Philosophie des Oracles*, la lettre *à Anébon*, et le *de regressu*. '

I venture to think that anyone reading M. Hadot on p. 232 will feel that, through an understandable affection for his own theory, he does violence to the evidence : ' Sans doute l'argumentation de M. O'M. en faveur d'une utilisation de la *Philosophie des Oracles*, en ce chapitre 21, est-elle très forte et je serai prêt à m'y rallier d'autant plus que la pluralité des sources porphyriennes du livre X me semble un fait assuré... ' But he proceeds to say (p. 233) : ' l'allusion à la conjuration du mauvais démon ... *peut se comprendre* dans le cadre de la lettre *à Anébon, même si elle est attestée très clairement* dans la *Philosophie des Oracles* (italics mine). ' To admit, as he does (224), that the first seven chapters of *ciu. dei* X are evidently inspired by the *Philosophy from Oracles*, a work the title of which is known from many sources, and to feel an inability often to distinguish between it as a source and the other two, is in effect to encourage the expectation of finding more fragments of the *Philosophy from Oracles* in the rest of *ciu. dei* X than the few already accepted.

7. M. Hadot misunderstands my position on a number of points, e. g. ; p. 211 : I do not put forward the hypothesis attributed to me under Ia mine (p. 74) is nearer to number 2. I do not argue, as M. Hadot says (p. 241), from *non legi quod* to *legi quod non*. In certain circumstances, as in the context in question, the one can not only include the other, but clearly includes it.

The apparent suggestion (p. 207) that I deliberately mislead readers in seeming to convey the impression that Lewy and myself agree on a detail, when we do not agree, is not, I feel, intended : the philological remarks in question were entirely mine ; Lewy was quoted as supporting the translation of a Greek phrase which I gave.

8. Finally M. Hadot has hardly taken into account the questions of chronology and the difficulties about the title of the *de regressu* which are dealt with in Part I of my book. In doing so he robs the discussion of much of its purpose and significance. One can understand his preoccupation with the theory about the *Letter to Anebo* and therefore his special interest in Part II. This, however, has distracted him from doing justice to the question as a whole.

John O'Meara.

An Unknown Splinter Group of Nestorians

Early in the history of Islam, through its contact with Christianity and under its influence, there arose a controversy with regard to what is known as divine attributes, analogous to the controversy in Christianity with regard to the second and third persons of the Trinity[1]. On the one hand, corresponding to the orthodox Christian belief in the reality of the second and third persons of the Trinity, there was the orthodox Muslim belief which, in its original form, affirmed the reality of two attributes in God. On the other hand, corresponding to the various Christian heresies, which denied the reality of the second and the third persons of the Trinity and maintained that they were mere names, there were the Mu'tazilites in Islam who maintained that the attributes of God, which the orthodox affirmed to be real beings distinct from the essence of God, were only names of God. These two opposite views on the problem of divine attributes are known to have existed in Islam in the early part of the eighth century. But then in the ninth century there began to appear, with Abū al-Hudhayl (d. 841 or 850) a mediating view, which in the tenth century, with Abū Hāshim (d. 933), assumed a definite form and came to be known as the theory of « states » or « modes » *(aḥwāl)*.

This theory of modes, as a theory mediating between the realistic and the nominalistic conceptions of divine attributes in Islam, is logically analogous to the various theories of conceptualism which appeared later in Latin philosophy as mediating between the realistic and the nominalistic conceptions of universals. The formulae by which the theory of modes in Islam expressed itself are that the attributes of God are neither existent nor nonexistent[2]; they are neither identical with God nor other than God[3]; they are « aspects » *(wujūh)*, by which is meant that they are not mere « names » nor are they something « superadded to the essence of God[4] ».

---

1. Cf. my paper « The Muslim Attributes and the Christian Trinity », *Harvard Theological Review*, 49 (1956), 1-18.
2. BAGHDĀDĪ, *Al-Farḳ bayn al-Firaḳ* (Cairo, 1910), p. 182, l. 5.
3. *Ibid.*, l. 14.
4. SHAHRASTĀNĪ, *Kitāb Nihāyat al-Iḳdām fī 'Ilm al-Kalām* (ed. A. Guillaume), pp. 180-181.

I am now going to show that among the Christians under Muslim rule, all of whom considered themselves as following the orthodox doctrine of the Trinity, there appeared an interpretation of that orthodox conception of the Trinity in which the second and third persons were interpreted conceptualistically, after the analogy of the modalistic conception of divine attributes in Islam. And what is especially significant about it is that those who introduced that conceptualistic view of the two persons continued to remain in good standing as adherents of the orthodox doctrine of the Trinity. They were not regarded as heretics.

The text which furnishes us with information about this new interpretation of the orthodox doctrine of the Trinity is Shahrastānī's account of the Christian sects as they were known to him to exist in the Muslim world during his lifetime (1086-1153), in the early part of the twelfth century.

In his account of these Christian sects, what is known as the orthodox Christian doctrine of the Trinity is to be found in his description of the doctrines of three main sects, the Malkites[5], that is, the Byzantine Church, the Nestorians[6], and the Jacobites[7], that is, the Monophysites. Heretical conceptions of the Trinity are attributed by him to the Macedonians, Sabellians, and Arians[8].

The conception of the Trinity held by all Christians who adhered to the orthodox doctrine, namely, the Malkites, the Nestorians, and the Jacobites, is described by Shahrastānī as follows : « They declare that God has three hypostases *(aḳānīm)*. They say that the Creator is a single substance *(jauhar)* ... one in substantiality and three in hypostaticality, and they mean by hypostases the attributes existence, life, and knowledge, or Father, Son, and Holy Spirit[9] ». As against this common Trinitarian view of the three orthodox sects, Shahrastānī mentions the views on the Trinity of the three heretical sects. The common element in their heretical views is their refusal to believe in the eternity and reality of all the three hypostases, the Macedonians contending that the Holy Spirit was created, the Sabellians contending that the so-called three hypostases, the Father, the Son, and the Holy Spirit, are only « properties » *(ḫawāṣṣ)* in one « substance » *(jauhar)*, and the Arians contending that both the Son and the Holy Spirit were created[10].

---

5. Shahrastani, *Kitāb al-Mila. wa'l-Niḥal* (ed. Wm. Cureton), p. 173, ll. 14 ff.
6. *Ibid.*, p. 175, ll. 9 ff.
7. *Ibid.*, p. 176, ll. 19 ff.
8. *Ibid.*, p. 178, l. 13 — p. 179, l. 1.
9. *Ibid.*, p. 172, ll. 8-11. On the origin of the identification of the three persons of the Trinity with the attributes of existence, life, and knowledge, see my paper referred to above (n. 1), pp. 8-11.
10. *Ibid.*, p. 178, ll. 13-18.

Then under those who believed in the eternity and reality of all the three hypostases, Shahrastānī says of the Malkites that « they clearly state that the substance is other than the hypostases, the relation between them being like that between the bearer of an attribute and the attribute[11] », that is to say, the relation of the hypostases to the substance is like the relation of attributes to God as conceived by the Muslim Attributists. Of the Jacobite conception of the Trinity he says that « they believe in three hypostases, as we have mentioned[12] », that is to say, their view of the Trinity is like that of the Malkites, though, as he goes on, he tries to show that their view on Christology differed from that of either Malkites or the Nestorians. But in his description of the Trinitarian view of the Nestorians he starts out with the general statement that the founder of that sect, Nestorius, « said that God is one, possessing three hypostases : existence, knowledge, and life ». This statement, so far, includes the Nestorians among the followers of the orthodox doctrine of the Trinity. Then, however, Shahrastānī goes on to report : « But these hypostases are not additional to the essence [of God] nor are they identical with Him[13] ». This conception of the relation of the hypostases to the essence of God is further characterized by Shahrastānī as differing from that of orthodox Christianity. He compares the attitude of this sect toward the gospels to that of the Mu'tazilites toward the orthodox Muslim law *(al-sharī'ah)*[14], adding that of the various views current among the Mu'tazilites on the question of divine attributes the one which is most like to this sect's view on the hypostases is Abū Hāshim's theory of modes[15]. In other words, the view of this group of Trinitarians stands midway between orthodox Trinitarianism and Sabellianism just as the Muslim Abū Hāshim's theory of modes stands midway between the realism of the Attributists and the nominalism of the Antiattributists. In Christianity, during the Patristic period there was no distinction made between Modalism and Nominalism with regard to the problem of the Trinity[16]. There was no midway between the orthodox assertion of the reality of the second and third persons and the Sabellian denial of their reality. This group of Nestorians, however, has found an intermediate between these two extreme positions by attenuating the reality of the hypostases.

An allusion to this Christian conception of the Trinity is to be found also in Shahrastānī's discussion of Abū al-Hudhayl's view on attributes.

---

11. *Ibid.*, p. 173, ll. 18-19.
12. *Ibid.*, p. 176, l. 19.
13. *Ibid.*, p. 185, ll. 11-12.
14. *Ibid.*, p. 75, l. 1.
15. *Ibid.*, p. 185, ll. 14-15.
16. Cf. my *Philosophy of the Church Fathers*, I, p. 580.

Trying to show that Abū al-Hudhayl's formula does not mean an absolute denial of attributes, but rather an affirmation of attributes as « aspects » *(wujūh)* of the essence of the subject, he adds, by way of explanation, that « they are the same as the hypostases *(akānīm)* of the Christians and the modes of Abū Hāshim[17] ». In the passage quoted from him above, as we have seen, it is only the conception of the Trinity which he ascribes to Nestorians, in contradistinction to the established orthodox conception which he ascribes to the Malkites and Jacobites, that is compared by him to the modes of Abū Hāshim.

But who were those Christians who held this new conception of the Trinity ? Shahrastānī calls them « Nestorians ». But he cannot mean by it the Nestorians as known to us from the history of Christianity and as also known to the Muslims. To begin with, we know that Nestorius was orthodox in his view on the Trinity. Then, we have the testimony of Mas'ūdī that the Nicene Creed constituted the Creed of « the Malkites, the Jacobites, and the Ibādites or Nestorians, and it was recited by them daily in their liturgy[18] ». Then, also, in Ibn Ḥazm's account of Christianity, the Nestorians are said to hold the same view as the orthodox Malkites on the doctrine of the Trinity[19]. Then, again, Yaḥyā Ibn 'Adī says that all the three Christian sects, that is, the Malkites, the Nestorians, and the Jacobites, are fully in agreement on the doctrine of the Trinity[20]. Finally, Shahrastānī describes the founder of these « Nestorians » of his as « *Nastūr al-ḥakīm* », that is, Nestorius the Wise or the Philosopher or the Physician, « who appeared in the time of Ma'mūn[21] », that is, during his reign (813-833) or perhaps during his lifetime (786-833). Ibn Athīr cannot be right in his statement[22], approved of by Sweetman[23], that Shahrastānī has made a mistake about the historical Nestorius, who died in 451 and who for all we know was never known by the title of « the Wise » or « the Philosopher » or « the Physician ». Shahrastānī's detailed description of the author of this new view of the Trinity shows that such a person actually existed and that he was is called *Nastūr*, « Nestorius », who lived during the reign or the lifetime of Ma'mūn and who was himself a Nestorian and whose followers continued to belong to the Nestorians, forming an indistinguishable group within the Nestorians. Now it happens that a Nestorian Bishop, by the name of Nestorius, which in Arabic is Nastūr, flourished in Adiabene,

17. SHAHRASTĀNĪ, *Milal*, p. 34, ll. 19-20.
18. MAS'ŪDĪ, *Kitāb al-Tanbih wa'l-Ishrāf* (ed. M. I. de Goeje), p. 142, ll. 11-12.
19. IBN ḤAZM, *Kitāb al-Fiṣal fi'l-Milal* (Cairo 1317-27), I, p. 49, l. 5.
20. *Petits Traités Apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī*, by Augustin PÉRIER, p. 55, ll. 1 ff.
21. SHAHRASTĀNĪ, *Milal*, p. 175, l. 9.
22. *Kitāb al-Kāmil fī al-Tārīḫ* (ed. C. J. Tornberg), I, p. 237, ll. 12-13.
23. *Islam and Christian Theology*, II, 1, p. 28.

on the Tigris, at about 800[24], which corresponds exactly to Shahrastānī's « in the time of Ma'mūn ». Nothing much is known about this Nestorian Bishop Nestorius, but he is as suitable a candidate as one could wish for that « Nestorius the Sage », who has given a new turn to the Christian doctrine of the Trinity, the followers of which are described by Shahrastānī as « Nestorians », and whose doctrine of Christology, as described by Shahrastānī, is Nestorian.

But whoever was the founder of this new conception of the Trinity, it is quite certain that he appeared as Shahrastānī says, « in the time of Ma'mūn », which means during the early part of the ninth century. This brings him near to the time when the first traces of a theory of modes with regards to attributes appears in Islam. As we have seen, about the same time, during the first half of the ninth century, a formula suggestive of a theory of modes like that which was later developed by Abū Hāshim made its appearance in Islam. Whether the conceptualistic Christian interpretation of the Trinity and the Muslim theory of modes appeared independently of each other or whether either one of them was dependent upon the other cannot be ascertained. But one may be justified in assuming that this new interpretation of the Trinity, even if it had an independent origin in Christianity, arose under the impact of the constantly growing Muslim polemics against Christianity, its purpose being to ward off the Muslim argument that the Christian Trinity meant Tritheism.

Harry A. Wolfson,
Harvard University.

24. Cf. *Dictionary of Christian Biography*, s.v. « Nestorius (6) ».

NOTE

Augustinisme et Thomisme comme Philosophies Chrétiennes

Dans son *Introduction à la Philosophie chrétienne*[1], M. E. Gilson ne se propose nullement de comparer la philosophie thomiste à celle de saint Augustin ; mais la manière dont il nous présente le thomisme comme philosophie chrétienne et même comme « la philosophie chrétienne » par excellence (celle du moins que nous conseille avant tout Léon XIII) le rapproche étonnamment de ce que plusieurs, à la suite du R. P. F. Cayré appellent la « Philosophie augustinienne[2] ». Elle nous invite à reprendre la comparaison amorcée en une *Recherche* publiée par l'*Année théologique*, IV, 1949, pp. 343-354 : *Philosophie augustinienne et Philosophie thomiste*. On tentait d'y résoudre l'objection fondamentale, si souvent opposée à l'existence d'une vraie philosophie en saint Augustin : puisque sa méthode est « Crede ut intelligas », il s'agit d'une théologie, non d'une philosophie où tout se démontre rationnellement à partir d'un principe lui-même accessible à la pure raison. Supposant que le thomisme philosophique procède en effet de la sorte, on proposait d'y recourir, pour donner à la « philosophie » augustinienne cette base rationnelle indépendante de la foi. Mais voici que M. Gilson montre, et d'une façon convainquante, que le premier principe de la philosophie thomiste, si on le comprend bien, trouve lui aussi son origine dans la foi. Si, malgré cela, le thomisme est d'abord une philosophie au sens strict, dont la théologie se sert ensuite à ses propres fins, pourquoi l'augustinisme ne pourrait-il pas l'être également ?

Le rapprochement s'impose en effet entre l'attitude de saint Augustin et celle de saint Thomas à l'égard de la pensée païenne. Saint Thomas, expose M. Gilson, a puisé dans la méditation de l'Écriture le sens profond de l'*être* dont l'existence est l'actualité dernière. « Ne disons pas, précise-t-il : puisque l'Écriture l'affirme, les notions philosophiques d'être et de Dieu s'identifient, en fin de compte, avec celle de l'acte de l'être ; en effet, l'Écriture elle-même ne le dit pas ; mais elle dit : le nom propre de Dieu est : Qui est ; parce qu'elle le dit, je le crois ; pendant que j'adhère ainsi à l'objet de la foi, l'entendement fécondé par ce contact pénètre plus avant dans l'intellection de la notion première d'être. D'un seul et même mouvement, il découvre dans le sens philosophique du premier principe une profondeur imprévue et conquiert une sorte d'intellection, imparfaite mais vraie, de l'objet de la foi » (p. 57-58). Voilà, parfaitement décrit, le passage du troisième au quatrième degré dans la montée vers l' « intelligence », tel que le comprend la philosophie augusti-

---

1. Parue chez Vrin, Paris, 1960, 16 × 12, 225 p.
2. Voir en particulier : F. Cayré, *L'étude de saint Augustin d'après M. Gilson*, dans *Année théologique*, 1944, *p.* 311-320 ; suivie d'une *Note conjointe de M. Gilson sur l'étude de S. Aug.*, ibid., p. 320-330 ; et les dernières *Remarques* sur la note de M. Gilson de F. Cayré, ibid. p. 330-334.

nienne selon sa méthode propre, comme l'exposait un article récent (*Rev. des Etudes august.*, VI, 1960, p. 25-26) ; et l'on pourrait aisément appliquer la même analyse aux *Confess.*, VII, IX-13, où Augustin lit dans Plotin : *In principio erat Verbum... et Deus erat Verbum... Omnia per ipsum facta sunt* ». Lui aussi, Augustin, par sa foi au Prologue de saint Jean, « pénètre plus avant dans l'intellection » de l'exemplarisme platonicien ; il « découvre dans le sens philosophique » de ce principe premier qu'il adopte, « une profondeur imprévue » et il atteint par lui « une sorte d'intellection, imparfaite mais vraie, de l'objet de sa foi » en appliquant sa méthode : « Crede ut intelligas ». Cet exemple, il est vrai, montre aussi la différence des deux cas : en mettant les Idées dans le Verbe, saint Augustin est en pleine théologie trinitaire, et la distinction si nettement établie par saint Thomas entre théologie et philosophie, reste encore implicite. Chez lui, comme dit J. Maritain, il n'y a qu'une seule sagesse *formellement* surnaturelle et théologique ; elle n'est philosophique que *virtuellement*. Pourtant saint Thomas non plus, quand il « philosophe dans la foi », ne se préoccupe aucunement de faire cette distinction explicite et il poursuit aussi une seule sagesse qui n'est que virtuellement naturelle. Ne serait-ce pas, au fond, l'attitude normale de tout philosophe *chrétien*, en sorte que sa philosophie, en raison même de sa méthode, serait une « théologie » ?

Nous retrouverons plus bas cette objection : M. Gilson ne s'y arrête pas et il nous aidera à l'éliminer. Mais il soulève une autre difficulté tirée de l'imperfection radicale des catégories platoniciennes : « Saint Augustin, dit-il a voulu formuler en langage plotinien des notions chrétiennes qui ne se laissaient pas traduire en cette langue. Si l'on veut aller plus loin que lui *dans le même sens*, il faudra aller jusqu'à Plotin. Si l'on ne veut pas aller jusqu'à Plotin, il faut au contraire s'arrêter au point où saint Augustin lui-même s'est arrêté, c'est-à-dire parler Plotin en pensant chrétien. La métamorphose du réalisme aristotélicien en métaphysique chrétienne était chose possible, celle de l'idéalisme platonicien ne l'est pas » (*Année théol., loc. cit.*, p. 327). Sans que cette question soit explicitement reprise dans l'*Introduction à la Phil. chrétienne*, on y trouve plusieurs confirmations de ce jugement. La plus importante concerne le principe même des deux philosophies fondées sur la révélation de Dieu : « Ego sum qui sum ». En interprétant l'*Existence* grâce aux catégories d'Aristote, comme étant la « dernière actualité » de l'être dont toute essence créée est la « puissance » ou le sujet fini qui la restreint en la possédant, saint Thomas a réalisé un progrès définitif dans la métaphysique de l'être. Saint Augustin (et bien d'autres avec lui, d'ailleurs), en reste à la « philosophie de l'essence », comme le montre son propre commentaire, en *de Civ. Dei*, XII, c. 2 (Gilson, *Introd.*, p. 105-107) : Dieu est l'Essence suprême qui ordonne toutes les natures en leur donnant d'être chacune selon le degré de son essence. C'est là, en effet, l'exemplarisme où « tout s'explique par les Idées créatrices du Verbe », que saint Bonaventure, en vrai philosophe augustinien, adoptera comme principe fondamental de sa philosophie. Et saint Thomas l'admet sans réserve, mais il fait un pas en avant dans l'explication : cette « essence » de Dieu, dit-il est son « existence » même ; et ce progrès « présuppose que l'on ait conçu ou que l'on conçoive au moment même, la notion de l'être au-delà de l'essence (Gilson, *op. cit.*, p. 106) ». A partir de cette intuition, toutes les autres thèses de philosophie et de théologie catholiques trouvent une unité et une simplicité suréminentes qui n'évacuent rien des vérités partielles affirmées par les autres philosophies, mais qui les dépassent en lumière : toute l'*Introduction* de M. Gilson s'emploie à le faire voir pour les thèses les plus métaphysiques.

Ainsi en est-il d'abord de la doctrine augustinienne des Idées. Saint Thomas n'en a pas besoin : il explique pleinement par ses propres catégories (qui sont aristotéliciennes) la connaissance divine ; mais à cause de l'autorité théologique d'Augustin, « il s'impose le devoir de montrer en quel sens la doctrine des Idées peut être rattachée à la vérité philosophique la plus stricte qui, elle, ne bouge pas (p. 181) » ; en d'autres

termes, il montre que l'explication d'Augustin est vraie, en la ramenant à sa propre philosophie.

Le cas de la théorie de l'Illumination (cf. p. 118-120) est plus instructif encore. Au plan psychologique, la théorie de l'intellect agent explique parfaitement, et l'origine de nos idées spirituelles, et la valeur suréminente de nos « vérités éternelles » qui dominent le sensible. Saint Thomas rejette donc toute illumination spéciale où l'action de Dieu « Soleil des esprits » viendrait suppléer ce qui manque à nos facultés pour penser le vrai : il ne leur manque rien ! Mais sur le plan métaphysique, où toute action créée, et par conséquent toute intellection de l'homme, dépend nécessairement et intimement de la motion créatrice de Dieu, « il n'en maintient pas moins l'essentiel de la thèse augustinienne et la vérité de ses paroles mêmes (p. 119) ». Quand nous pensons le vrai, c'est Dieu, Vérité subsistante, qui nous fait comprendre immédiatement la vérité et, en ce sens, nous « illumine » ; parce que c'est Dieu comme cause première (cause propre de l'être) qui produit notre pensée, laquelle d'ailleurs et par le fait même, est bien *notre* pensée, venant tout entière de nous comme cause seconde. La théorie augustinienne est purement et simplement ramenée, comme un cas particulier, à la théorie thomiste de la « prémotion ». M. Gilson n'examine pas d'autres cas particuliers où saint Thomas procède de même, par exemple celui de la « délectation victorieuse » pour expliquer notre liberté ; ou la théorie des raisons séminales pour expliquer les activités de la nature. Il ne fait qu'une allusion rapide à cette dernière, p. 214, en la rapprochant des « causes occasionnelles » de Malebranche, « autant de doctrines, dit-il, destinées à sauver les apparences d'une causalité efficiente démunie d'efficience proprement dite » : ce qui, évidemment, demanderait bien des précisions.

Certes, l'interprétation thomiste formulée à la lumière de l'être en fonction d'une théorie fondamentale qui est excellente, présente un sens *vrai*, toujours inclu et souvent explicitement affirmé dans les explications de saint Augustin. Mais en cette pensée si riche, il y a bien d'autres aspects : seraient-ils tous erronnés ? ou, s'ils sont acceptables, n'ajoutent-ils rien à l'explication thomiste au point d'être négligeables ? Nous retrouvons ici le problème de la valeur d'une technique platonicienne pour constituer une philosophie chrétienne ; ou, d'une façon plus générale, celui de l'*unité* de la philosophie chrétienne et de la vérité métaphysique qui la fonde. Si le thomisme est la meilleure, serait-elle la seule ? M. Gilson, nous l'avons vu, pencherait à reconnaître aux autres, aux « philosophies de l'essence », leur vérité partielle, mais en préférant le thomisme qui les intègre. Le P. Hayen, dans son ouvrage : « *La communication de l'Être*, I, p. 53-55, tente une nouvelle solution ». Il n'y a qu'une seule vérité métaphysique, dit-il, On ne peut cependant nier l'évidence : il y a, de fait, une pluralité de métaphysiques de l'être qui sont toutes vraies et ne sont pourtant pas réductibles l'une à l'autre... L'unité de la métaphysique est l'unité, divine en sa source, de l'emprise créatrice de l'être, de la vie se saisissant de notre esprit... C'est pourquoi, l'irréductible pluralité des métaphysiques révèle, garantit et renforce la vérité universelle c'est-à-dire *originelle* de la métaphysique... La pluralité même des systèmes qui se complètent mutuellement... la renforce, parce qu'elle suscite de légitimes et nécessaires progrès ». Mais tous les systèmes ne traduisent pas également cette « unique réflexion métaphysique » : Scot et saint Thomas, par exemple, « ne peuvent avoir *définitivement* raison ensemble » (p. 53, note 1) et le P. Hayen avoue ne connaître que deux philosophies complémentaires : le thomisme et le blondélisme. Il n'examine pas le cas de l'augustinisme.

Et même, pour celui-ci, on trouve une objection sérieuse contre son caractère philosophique dans le même ouvrage, I, p. 67-72, où le P. Hayen décrit selon saint Thomas la distinction entre philosophie et théologie. Tandis que la théologie se met au point de vue de Dieu (tel que la foi nous le présente en ses mystères) et, en ce sens commence par Dieu et explique tout par Dieu, la philosophie se met au point

de vue des créatures et les explique en elles-mêmes selon leurs principes naturels : elle n'atteint Dieu qu'au terme, pour le « penser » en fonction de son œuvre, par analogie avec les perfections créées. Telle est, de fait, la philosophie thomiste, parce qu'elle adopte la méthode aristotélicienne fondée sur l'abstraction et les notions techniques qui en découlent. Mais saint Augustin ignore cette méthode et cette technique ; et toujours, il procède selon la première manière (celle de la théologie) en commençant par Dieu et par la foi. Pour lui, « tout s'explique par Dieu » même en philosophie. Est-ce donc encore une philosophie ?

A notre avis, c'est une « philosophie chrétienne » au sens où M. Gilson nous en parle, et si l'objection était valable contre saint Augustin, elle le serait également contre le thomisme que nous présente son *Introduction à la philosophie chrétienne*, Mais l'une et l'autre doctrine restent d'authentiques philosophies à condition de donner au principe augustinien : « tout s'explique par Dieu » un contenu de vérité accessible en droit à notre intelligence, comme le fait saint Thomas pour son principe qu'il découvre lui aussi en « philosophant dans la foi » : « Dieu est l'acte pur d'existence ». La différence « irréductible » entre les deux synthèses viendra, et de la *méthode* qui, pour Augustin n'est pas celle de l'abstraction aristotélicienne mais s'inspire d'un intuitionisme modéré d'esprit platonicien ; et, par suite, d'un ensemble de catégories techniques nécessaires pour expliquer l'univers selon cette méthode, comme on le voit d'ailleurs en toute pensée qui approfondit quelque peu ses recherches. De la sorte, bien qu'on ne retrouve plus chez Augustin, l'opposition du mouvement ascendant ou descendant qui, chez saint Thomas, distingue la philosophie de la théologie, on garde cependant le critère décisif des objets formels : d'un côté, une vérité accessible à notre raison, de l'autre, une sagesse fondée sur la révélation.

Reste à savoir s'il est utile d'isoler dans l'augustinisme une « philosophie pure » quand nous avons celle de saint Thomas bien supérieure en élaboration technique, et quand d'ailleurs cette « philosophie augustinienne » se rapproche tellement de la théologie dans sa méthode et son but qu'elle en vient le plus souvent à se fondre avec elle en une seule science ; car, disait saint Bonaventure, seule elle reste incomplète : elle n'est une sagesse au sens propre que si elle est informée par la théologie et même par la contemplation mystique. — Répondons avec le P. Cayré qu'il n'est pas inutile en tout cas de préciser en quelle mesure saint Augustin lui-même a proposé une explication du monde vraiment philosophique, si l'on veut saisir toute la portée de sa doctrine. Et peut-être qu'en exposant méthodiquement le point de vue augustinien, et plus encore en essayant de l'approfondir, on mettra mieux en lumière certains aspects laissés dans l'ombre par la vison thomiste.

Cela est vrai assurément, si l'on prend l'augustinisme dans son ensemble, M. Gilson lui-même nous le rappelle (cf. *Année théol.*, 1944, *loc. cit.* p. 329) : « S'il doit y avoir aujourd'hui un augustinisme vivant..., il viendra probablement d'un effort pour construire une phénoménologie de la vie chrétienne, ce qui serait simplement pour l'augustinisme s'emparer du plus authentique de ses biens. Dans cet ordre défini dont il est sans doute superflu de souligner aujourd'hui l'importance, saint Augustin reste le maître irremplaçable. Il est porteur d'un message dont la perte serait si grave que rien ne pourrait nous en dédommager. Sous quelque aspect que l'œuvre de saint Thomas d'Aquin lui-même m'apparaîsse, je ne vois pas qu'elle puisse ici nous être d'aucun secours »... Mais d'où vient à l'augustinisme cette fécondité et cette valeur toujours actuelle, sinon principalement de la philosophie propre qu'il utilise, sans contredire certes la vérité du thomisme, mais en l'enrichissant d'aspects complémentaires ? Ne peut-on pas dire finalement que M. Gilson, tout en préférant s'en tenir à l'augustinisme historique, nous invite à en relever la portée philosophique, en établissant, avec sa maîtrise habituelle, le caractère chrétien de la philosophie thomiste ?

F.-J. THONNARD, A.A.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1957

et compléments d'années antérieures

(3e partie)

I. — TEXTES

199. *Chitsujo-Ron* (Sanctus Augustinus, *De ordine*), traduit en japonais et annoté par Takahashi Wataru, Chuo-shuppan-sha, Tokyo, 1954, 18,5 × 13, 142 p.

Texte japonais p. 1-129 ; notes p. 131-138 ; introduction p. 139-142. La traduction est faite sur Migne ; l'A. s'est servi des trad., française de Jolivet, B.A. t. IV, 1939, anglaise de Russell, New-York, 1942, allemande de Perl, Paderborn 1952. Traduction exacte, assez difficile à lire à cause de son style archaïsant et à cause de caractères d'imprimerie compliqués qu'on n'emploie plus guère depuis la dernière guerre. L'introduction donne la date et les circonstances de la composition du dialogue ; les notes sont très brèves, visant à introduire dans la mentalité japonaise cette œuvre d'un classicisme tout occidental.

H. v. Straelen.

200. *Saint Augustine's De Civitate Dei.* Selections with Notes and Vocabulary. A Textbook for Colleges, Universities and Seminaries, par William G. Most. Second edition, revised and enlarged, Washington, The Catholic Education Press, The Catholic University of America, 1956, 22 × 14, 261 p.

Ce volume, conçu comme un livre de textes pour collèges, universités et séminaires, présente un choix du *De civ. Dei* (texte Dombart-Kalb, 1928/29), des notes historiques et grammaticales et un vocabulaire ; la préface explique le but et l'emploi de l'ouvrage ; l'introduction développe les grandes lignes de l'évolution intellectuelle d'Aug., donne des notions sur sa langue et sur son style, des remarques sur les citations bibliques et finalement le plan général de la *Cité de Dieu.* La première édition a paru en 1949 ; cette deuxième édition est une reproduction photomécanique où les corrections et les compléments se détachent curieusement par des caractères moins gras. Ce n'était certainement pas l'intention de l'éditeur ; mais cela facilite singulièrement la comparaison. On constate donc que des corrections ont été apportées 1) à la Bibliographie, p. 22-28 : Papini a été supprimé, heureusement ! Blaise a été ajouté, quelques autres encore, trop rares cependant : O'Meara, *The young Augustine,* Courcelle, *Recherches...* auraient mérité une mention ; 2) aux Notes, p. 131-216. Le Glossary comportant primitivement quatre pages est devenu un Vocabulary de 41 p. (217-258) : il est difficile de voir quels principes ont présidé à la confection de ce lexique. Le choix des textes n'a changé en rien : il représente bien les grandes lignes de l'ouvrage d'Augustin.

A. d. V.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

201. *Donatismus*, par W.-H.-C. Frend, dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, Lieferung 25, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1957, 128-146.

On connaît l'étude de Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952 ; voir *Bulletin augustinien pour* 1952, n. 558, dans l'*Année Théol. August.*, XIII, 1953, 389-390. On en retrouve ici l'essentiel : A. son histoire ; B. sa caractérisation comme un mouvement de protestation par un appel 1) à sa situation géographique, 2) à sa situation sociale, 3) à son expression dans l'art ; C. ses rapports avec la religion autochtone païenne ; D. son originalité distinctive dans le christianisme nord-africain. La conclusion relève le fait que le donastisme représente dans le christianisme africain la tradition hostile à la culture antique, tandis que le christianisme d'Augustin (celui des villes sous l'influence plus directe de la civilisation romaine) cherchait à s'intégrer les valeurs positives de la pensée antique, gréco-romaine. On ne s'attend pas à trouver dans une notice de dictionnaire une discussion des problèmes soulevés : l'A. donne l'état de la question et les références utiles à un contrôle et à une recherche ultérieure ; on n'en demande pas plus. On peut ne pas être d'accord avec certaines hypothèses ou affirmations : je ne crois pas, par exemple, que pour les donatistes l'autorité civile soit, « per definitionem », étrangère à l'Église ; ils n'ont pris cette attitude qu'après avoir fait en vain appel à l'empereur (col. 144) ; j'hésiterais beaucoup à faire appel à la religion punique pour expliquer le fanatisme du martyr chez les donatistes ; j'en chercherais plutôt l'explication dans la conviction, commune aux catholiques et aux donatistes, que le martyr allait directement au ciel sans passer dans « le refrigerium interim » ; la collusion entre l'aspect religieux et l'aspect social, anti-romain, du donatisme restera encore longtemps un sujet de désaccord entre les savants.

A. d. V.

202. *Les manuscrits de Loup de Ferrières.* A propos du MS. Orléans 162 (139) corrigé de sa main, par Élisabeth Pellegrin, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CXV année 1957 (1958), 5-31.

Dans la liste des manuscrits, dont on attribue la révision à Loup de Ferrières, je relève les numéros qui contiennent des œuvres d'Augustin : **Vatican, lat. 474.** Parch. IX^e siècle, 1 + 166 fol. 345 × 294 mm. 2 col. 38 lignes ; S. Augustinus, *Sermones*. Voir Vatasso-Franchi de Cavalieri, *Cod. Vat. lat.*, I, 1902, p. 353-355. Révision par Loup douteuse. **Paris, lat. 1913 A.** Parch. IX^e siècle, 159 fol. 275 × 250 mm. pleine page, 21 lignes. S. Augustinus, *Confessiones*. Révision attestée par notre contemporaine « cum annot. Lupi Servati », mais douteuse d'après la main. **Orléans 162 (139).** Parch. IX^e siècle, 366 p. 287 × 262 mm. une main, 2 col. 27 lignes. S. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* (p. 1-71), mutilé au début *//nas molestias deuitantes siue daemonibus seruientes...* (I, 3, § 4), et un peu plus loin par la chute de deux feuilles après la p. 8 qui finit :... *haec libido nuptiarum bonum sed obscenitas peccantium necessitas//* (I, vers la fin du cap. 12), p. 9 *seculi filii generantur nec filii Dei nisi regenerentur fiunt...* (I, 18) ; *Epistula CCVII ad Claudium* (p. 72-73) ; *Contra Iulianum* (p. 73-366) : les p. 329-360 sont à replacer entre les p. 296 et 297, et un cahier manque après la p. 328 qui se termine :... *non ergo aduersus eum spiritus concupiscat//* (VI, 18 § 57) et le texte reprend à la p. 361 aux mots *//Secundum catholicos nec imitatorium secundum Palagianos...* (VI, 24, § 77). Révision et notes de Loup.

A. d. V.

203. *The Verb « Cartigo »*, par J.-H. Baxter, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XXIII, 1953, 5-6.

L'A. propose comme leçon correcte « cartigetur » au lieu de « castigetur » dans l'*Enarr. in psalm.* 38, 11 (vers. 7) PL 36, 422 ligne 12. Il interprète ainsi autrement que les Mauristes le matériel rassemblé par ceux-ci dans une note : PL 36, 422 note 1. *Cartigo* est un mot technique de comptabilité : inscrire sur le livre des comptes. Blaise : mettre en notes. Il semble qu'Aug. *Enarr. in psalm.* 38, 11 soit la seule référence de ce verbe.

A. d. V.

204. *Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum*, par Gisbert Bouwman, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, XXVII, 1957, 141-164.

205. *Juliani Aeclanensis Commentarius in prophetas minores tres : Osee, Joël, Amos*, par Gisbert Bouwman, dans *Verbum Domini*, 36 1958, 284-291.

Voici une contribution au lexique de Julien d'Éclane, faite de matériaux que l'A. n'a pu intégrer dans son étude : *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Rome 1958 ; étude résumée dans *Verbum Domini*, 36, 1958, 284-291. Jusqu'ici les travaux lexicographiques s'étaient contenté du texte imprimé (PL 21) du Commentaire ; comparé au seul ms existant, Paris Nat. lat. 12148, il est fort défectueux. Ayant dépouillé ce ms et tout le *corpus Julianum*, l'A. est en mesure de proposer de nombreuses corrections, qui amendent également les divers lexiques de bas-latin ; par ex. *conexitio* (Souter, Blaise) n'existe pas : il faut lire *conexio* (146). Certaines références sont à préciser : ainsi TLL et Blaise renvoient pour le mot *amolitio* à Aug. c. Iul. op. imp. 3, 188 ; or, le mot se trouve bien à cet endroit, mais dans une citation de Julien ; donc l'A. formule la référence ainsi : *ap.* Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 188. C'est parfait ! unicuique suum ! Il n'est pas besoin de souligner l'utilité de ces études de mots : l'augustinisme y trouvera un heureux terme de comparaison.

A. d. V.

206. *Sudien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, par Anna-Dorothée van den Brincken, Michael Triltsch Verlag, Düsseldorf, 1957, 21 × 15, 248 p. et 6 tables.

L'A. présente dans ce vol. des études sur la chronographie chrétienne chez les auteurs latins jusqu'à Otton de Freising inclusivement ; elle ne prétend pas épuiser le thème : d'où le titre modeste d'études. Cependant la masse d'érudition accumulée dans le vol .— il y est parlé d'environ 60 auteurs et 63 œuvres — est vraiment étonnante. Un registre de noms (p. 241-248, 2 colon.) et 6 tableaux comparatifs permettent d'en exploiter rapidement la richesse. Dans le tableau IV, Hippolyte, 4e col. une erreur typographique a dû mettre 5942 pour 5492. L'A. ne s'occupe que de « Weltchroniken » : elle entend par là des œuvres historiques qui tendent vers un universalisme dans l'espace et dans le temps, en s'inspirant d'une conception théologique de l'histoire envisageant celle-ci comme une histoire du salut du genre humain. Elle a un point de départ dans le temps et se développe vers une fin (eschato-

logie) selon un plan providentiel qui se trouve esquissé dans la Bible. D'où le souci de fixer chronologiquement ce point de départ (Création, Abraham, naissance ou passion du Christ) ; chez quelques-uns aussi de fixer la date de la fin du monde, chez tous de diviser la « séries temporum » selon la succession, soit d'empires, soit et surtout des âges du monde. Il est évident que la Weltchronik, même si elle s'inspire du judaïsme et emprunte des matériaux à l'histoire profane, est un genre littéraire proprement chrétien (p. 38-49). A bon droit l'A. exclut Augustin de sa recherche « parce qu'elle ne trouve pas dans la *Cité de Dieu* les points spécifiques qui l'intéresse (p. 220-221) ». Néanmoins une foule de détails nous renseignent sur Augustin, son temps et son influence. Ainsi à propos de la doctrine des *aetates mundi :* elle est en germe dans l'hexaméron, qui préfigure par les 6 jours l'évolution de toute l'histoire en 6 fois 1 000 ans (6 000 ans), car selon le psaume 89, 4 « mille ans sont comme un jour ». Le premier témoin de la conviction que la durée du monde sera de 6 000 ans est le Pseudo-Barnabé ; les premières Weltchroniken s'efforcent de fixer le plus exactement possible les années déjà révolues, pour déterminer, dans un but apologétique, la date de la fin du monde. Augustin a le mérite d'avoir délivré la doctrine des âges du monde de tout relent de millénarisme (p. 49 ; 92 avec référence à *De civ. Dei*, XXII, 30 ; *De genesi c. manich.*, I, 23, 11). Par l'intermédiaire d'Isidore de Séville (p. 92) et de Bède (p. 108) la conception d'Aug. est devenue populaire en Occident. L'A. présente comme une originalité du *Libellus de duratione mundi* de Q. Julius Hilarianus de continuer son histoire par des considérations sur l'avenir ; ce que feront plus tard Bède et Otton de Freising. Je me demande, si ceux-ci ne s'inspirent pas des derniers livres de la *Cité de Dieu*, où Aug. traite aussi de l'avenir, non sans combattre maintes spéculations vaines. Il ne serait pas étonnant d'Aug. ait connu l'œuvre d'Hilarianus (écrite en 397 et probablement en Afrique proconsulaire) ; je me demande même s'il ne fait pas une allusion discrète à la théorie d'Hilarianus sur la venue des 10 rois avant l'Antéchrist (selon Daniel ; cf. p. 59), quand il écrit, *De civ. Dei*, XX, 23 : « vereri me sane fateor ne in decem regibus... forte fallamur... non existentibus tot regibus in orbe Romano ». — Orose, II, 1, 6, suggère une filiation entre l'empire de Babylone et celui de Rome ; Aug. dit de même, *De civ. Dei*, XVIII, 22 : « condita est civitas Roma... velut prioris filia Babylonis ». La question des dépendances (p. 83, n. 20) me semble insoluble et de médiocre intérêt ; je me permets de renvoyer, pour le sens de l'expression, à *Enarr. in psalm.* 136, 20 : « per successionem Babyloniae facta est filia Babylonis », le contexte (*ibid.* 19) suggérant qu'il s'agit de Rome persécutrice des chrétiens. — L'A. ne manque pas de relever dans les Chroniques l'influence de *De civ. Dei* chaque fois que celle-ci se présente : pour Prosper d'Aquitaine elle relève en plus l'influence du *De haeresibus*. Elle accepte l'identification, proposée par Helm, de Fulgentius, l'auteur du curieux *De aetatibus mundi et hominis*, avec le mythographe Fabius Planciades Fulgentius, mais suspend prudemment son jugement sur l'identification possible avec Claudius Gordianus Fulgentius, évêque de Ruspe (p. 76). Il est notable que l'influence du *De civ. Dei* sur les Chroniques ne se manifeste que pour des points très secondaires ; ce n'est que chez Otton de Freising que la doctrine des deux cités prend du relief (p. 80).

Remercions l'A. d'avoir signalé dans la bibliographie (p. 10-37) les éditions des Chronica qu'on cherche souvent en vain. Il ne semble pas que ce soit sa faute que la présentation typographique du vol. est lamentable : choix d'un caractère trop petit, extrêmement fatiguant à lire dans ces pages peu aérées, le gras accidentel de trop nombreuses lignes, la chute de la lettre « t » dans trop de mots, exigeant un effort supplémentaire du lecteur non allemand, l'omission, enfin, de membres de phrases p. 6 et 97-98. La qualité de cette étude aurait mérité une meilleure présentation.

A. d. V.

207. *The Relation of Saint Ambrose to the « Exultet » Hymn*, par Myrtilla Avery, dans *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton, University Press, 1954, 374-378.

On sait qu'à côté du *Praeconium pascale* ambrosien en usage dans l'église de Milan il existe un *Exultet* gallican (repris dans le Missel romain avec omission des louanges virgiliens des abeilles), qui a été attribué dès le VII^e^ siècle à saint Augustin. Qu'en est-il au juste ? L'A. reprend la question là où dom Capelle l'avait laissée : *L'Exultet pascal, œuvre de saint Ambroise*, dans *Miscel. Giovanni Mercati*, Studi e Testi 121, Città del Vaticano, 1946, 219-246 : « l'auteur de l'*Exultet* ressemble à Ambroise comme un frère ». Pour M. Avery le problème est de savoir comment concilier l'existence de l'*Exultet* gallican, attribué à Aug. mais dont le contenu est ambrosien (Capelle), avec l'existence d'un autre *Exultet* ambrosien, qui s'est maintenu dans l'église de Milan (p. 377). Sa réponse a été suggérée par Mercati, *Paralipomena ambrosiana, con alcuni appunti sulle benedizioni del cereo pasquale*, Studi e Testi 12, Rome, 1904, 36-39, où il est parlé d'un possible archétype existant à Milan, composé par Ambroise, par un de ses diacres, ou par l'un des écrivains distingués et contemporains d'Ambroise à Milan ou dans la région ; cet archétype aurait servi de modèle à quelque diacre de passage en quête de matériaux pour la confection d'un *praeconium*. Notre A. semble assez porté à voir dans Aug., converti de Milan, cet écrivain distingué auteur de l'archétype présumé : son amour pour Virgile étant bien connu. Je fais deux remarques : 1) La lettre 18 de Jérôme à Praesidius (PL 30, 182-187 et non 188-194), est par sa date 384 — que l'A. admet — antérieure au séjour d'Aug. à Milan ; quelle que soit son authenticité (Morin, *Revue bénédictine*, 1891, 20-27) elle ne peut d'aucune façon faire allusion à des faits où Aug. soit impliqué. 2) A mon savoir ce n'est pas dans les *Confessions*, mais dans la *Cité de Dieu*, XV, 22, qu'Aug. rappelle qu'il a écrit un *Laus Cerei* et en donne un fragment. Cette étude ne fait pas avancer la question.

A. d. V.

208. *El oficio Hispano-Visigotico*, par Jorge M. Pinell, dans *Hispania sacra*, 10, 1957, 385-427 (1-43).

Nous relevons dans cet article quelques points secondaires qui intéressent notre Bulletin. Dans la longue liste de *Sources*, utilisées par l'A., sont mentionnées d'Isidore : *Regula monachorum* et *De origine officiorum*, de Fructuosus de Braga : *Regula monachorum* et *Regula monastica communis*, enfin l'*Ordo Officii*, provenant de Bobadilla, ed. D. de Bruyne dans *Revue bénédictine*, 42, 1930, 341-342, d'après le ms El Escorial a I 13, XI^e^ siècle. Ce ms. comporte la *Regula s. Augustini* et l'*ordo monasterii*. L'office y est réglé comme chez Isidore. On peut dès lors se demander si Isidore s'est servi d'un texte quasi identique à celui du ms. de l'Escorial (Verheyen, *Vigiliae christianae*, 7, 1953, 27-56) ou si la partie du ms. de l'Escorial, qui règle l'office, n'est pas plutôt une adaptation post-isidorienne (p. 385, n. 2). Quant à l'influence possible de l'Église nord-africaine sur l'office hispano-wisigothique, l'A. s'en tient à la remarque de B. Capelle, que les antiennes les plus anciennes ont été composées à l'aide d'une version de psaumes qui trahit une saveur africaine (p. 425 et 426 n. 88).

A. d. V.

209. *Speculum virginum*. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter, par Matthäus Bernards, Forschungen zur Volkskunde, Bd 36/38, Köln-Graz, Böhlau-Verlag, 1955, 24 × 17, XVI-262, 8 planches. DM 18.

Le « Speculum virginum » est un traité dialogué sur la vie religieuse. On en connaît 35 Ms latins, dont 3 semblent être perdus, 19 Ms en bas néerlandais, dont 3 semblent

perdus et 1 détruit par fait de guerre, 1 Ms en suédois. Ces manuscrits ont été étudiés quant à leurs miniatures : M. Strube, *Die Illustrationen des Speculum virginum* (phil. Diss. Bonn 1937), Düsseldorf, 1937. Les Mauristes eurent le dessein d'éditer le texte : J. Mabillon-E. Martène, *Annales ordinis s. Benedicti*, 6, 75, 150, Paris, 1739, 210 ; ils ne réalisèrent pas ce dessein. M. Bernards en étudie ici le texte — sans l'éditer — au point de vue idéologique, nons sans avoir consacré un chapitre très érudit aux divers problèmes d'introduction : auteur (insoluble), date (début XII^e s.), milieu monastique (Moyen Rhin ; Pays-bas — hommes pour le latin, femmes pour traductions), composition, citations, éléments de comparaison, p. 1-40. Les résultats de l'analyse doctrinale du « Speculum » sont groupés sous 4 titres : 1) la formation de la personnalité, 2) la vie en commun, 3) le règne de la charité, 4) la culture de la femme au haut moyen âge. La manière dont l'A. a conçu (p. 33 suiv.) et réalisé cette analyse lui garantit un double intérêt : d'abord elle nous permet, en l'absence du texte, de former une idée assez complète de la spiritualité enseignée dans le « Speculum » ; ensuite, le souci constant de l'A. d'établir (avec quelle érudition !), pour chaque idée une comparaison avec la littérature passée et contemporaine permet de mieux mesurer l'importance du « Speculum » dans la tradition doctrinale. Mais c'est ici que je dois faire une remarque : comparaison de doctrine n'est pas établissement des dépendance ni d'originalité. Pour n'en rester qu'à saint Augustin : il n'y a guère d'idée (exception étonnante cependant p. 117 Christus *medicus*), pour laquelle l'A. ne renvoie à un texte d'Aug. (p. 96, 1, *In ep. joh.* contra = *ad Parthos*). Ces références sont instructives en elles-mêmes, attirant souvent l'attention sur une pensée ou sur une nuance de pensée qui m'avaient échappé. Quelques sondages effectués m'ont prouvé aussi qu'il y a un réel rapport entre telle idée du « Speculum » et la référence augustinienne indiquée. Seulement ce rapport peut s'expliquer facilement par l'utilisation inconsciente d'éléments augustiniens qui forment comme le fond commun de toute doctrine du moyen âge ; il ne prouve pas une utilisation consciente d'Augustin. Ce travail de preuve, qui intéresse avant tout l'augustinisant, l'A. semble l'avoir fourni ailleurs, si je dois en croire la note 117, p. 24, spécialement dans *Die hsl. Ueberlieferung und die theologische Anschauungen des Speculum virginum* (kath. = theol. Dissertation, Bonn, 1950), 197-216, 401. Il s'agit là d'une dactylographie, qui n'est pas à la disposition de tout le monde ; je regrette que l'A. n'en ait pas repris les preuves dans cette étude imprimée, où il est dit, p. 24, que le « Speculum » nomme Augustin expressément par deux fois et lui aurait emprunté plusieurs brefs passages. Les autres nombreuses références à Aug., qui se trouvent dans les notes, en auraient gagné une précision de valeur. Pour la connaissance de la spiritualité au moyen âge l'étude de B. est d'une information encyclopédique : rien qu'à consulter le registre p. 230-262 on s'en rendra compte avec admiration.

A. d. V.

ÉCRITURE SAINTE

210. *Der Bibeltext in drei pseudoambrosianischen Predigten*, par Heinrich Vogels, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältere Kirche*, XLVI, 1955, 60-68.

L'A. étudie le texte biblique de trois sermons pseudoambrosiens, *PL* 17, 779-812, éd. de 1879. La leçon de ces citations bibliques indiquerait que les sermons ont été composés en Afrique, probablement après 400, si la leçon *I Cor.* 13, 3 *urendum ita ut glorier* est originelle et si Jérôme a bien introduit chez les latins l'expression *ut glorier* (Comment. in Gal. V, 26). L'A. dresse la liste des citations bibliques de ces

trois sermons, pour montrer combien « la Bible africaine » peut s'en enrichir. Il ne manque pas de signaler éventuellement dans son apparat critique la leçon utilisée par saint Augustin.

A. d. V.

211. *Altlateinische Canticatexte im Dodekapropheton*, par Meinrad Stenzel, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, XLVI, 1955, 31-60.

L'A. étudie les anciens textes latins des Cantiques dans les Douze Prophètes (celui de Jonas et de Habacuc) pour en reconstituer, si possible, les leçons primitives. Il exclut de sa recherche les textes, qui ne doivent leur origine ni à la liturgie ni à la formation d'un corpus scripturaire. Ainsi le texte du *Cantique de Habacuc*, tel qu'il est cité et commenté dans *De civ. Dei*, XVIII, 32, est laissé délibérément de côté. Cependant l'augustinisant trouvera son intérêt dans cette étude et il aura à cœur de comparer le texte du *De civ. Dei*, XVIII, 32 à celui, reconstitué avec soin par l'A., du codex Veronensis, p. 45-46.

A. d. V.

212. *L'argument patristique dans l'interprétation de Matth.* 16, 18 *de Jean Huss*, par Paul de Vooght, dans *Recherches de Science religieuse*, XLV, 1957, 558-566.

Augustin reconnaît (*Retract.* I, 21, 1) avoir changé d'avis dans l'exégèse de *Matth.* 16, 18. L'A. avance les textes caractéristiques de la 1re position, cinq passages des *Enarrat. in ps.*, puis cite in extenso le texte majeur de la 2e position : *Sermo* 76 *in Matth.* Il fallait cette analyse comparative pour éclairer la vraie pensée du saint docteur à son stade définitif : Pierre est l'Église, *Petrus = Ecclesia*, et lui seul est capable de représenter l'Église tout entière. L'appui qu'il prend sur le Christ est rigoureusement celui que l'Église trouve en son fondateur. En changeant d'interprétation, Augustin n'a nullement amoindri le rôle et la personnalité de Pierre. — Cette analyse, Jean Huss, dont le savoir patristique s'avère superficiel, a négligé de la faire. Emporté par ses préventions antipapales (en dépendance de Wiclif), il s'est emparé (cf. *Sermones de sanctis* et son *Tractatus de Ecclesia*) de textes augustiniens qui lui semblaient rabaisser Pierre au niveau des autres apôtres et il a fait d'Augustin le tenant d'une primauté d'honneur fondée sur les mérites de Pierre. — A retenir cette mise au point et cette confirmation. De toute manière, à titre de *symbole* sinon de *roc*, Augustin concentre en Pierre l'Église universelle. Hors de Pierre, il n'y a pour elle ni unité ni catholicité. — C'est encore fautivement que J. Huss a fait appel au témoignage d'Ambroise, d'après *Gratien, Décret p.* 1, *dist.* 50, c. 54, en fait d'un pseudo-Ambroise, qui est en même temps le pseudo-Augustin du *Sermo* 192, n. 1 de *P.L.* 39, 2120. Mais ici l'erreur est en sens inverse ; Huss a écarté un avis qui était en réalité plus près du sien que celui de S. Augustin (cf. p. 564-566).

A. D.

213. *Die Geschichte der Auslegung von Römer* 13, 1-7, par Fritzhermann Keienburg, Kommissionsverlag W. Hertel (Buchhandlung Dietrich Nachf.), Gelsenkirchen, s.d., 21 × 15, 148 p.

Cette étude est une Inaugural-Dissertation présentée le 9-7-1952 à la Faculté évangélique de théologie de l'Université de Bâle. Le vol. ne porte pas de date ; celle-ci doit être 1955 ou postérieure à 1955, car on y trouve cités des travaux parus en 1955. La disposition matérielle du vol. est inhabituelle : il ouvre sur la table

des matières, suivie immédiatement par un registre de noms, annoncé dans cette table comme se trouvant p. 148 ; mais p. 148 se trouve *Anmerkungen zu II*, une liste de petites notes qui semblent être des addenda ; une bibliographie, de tous points sommaire, se trouve p. 146-147. Puisque nous parlons de présentation matérielle, signalons tout de suite quelques autres négligences facilement évitables : p. 14, n. 21 S. u. s. 183 = 133 ; n. 22 S. u. S. 188 = 138 ; p. 68, le chiffre d'appel de la note 34 a été omis dans le texte ; p. 68, dans la traduction d'une citation de *De civ. Dei*, V, 19, traduction trop large, il faut introduire un *nicht* entre *Dienstbarkeitsverhältnisse* et *ausserhalb*, pour rendre un *nisi*, qui en commande le sens ; p. 69, Expositio quarundam expositionum ex Ep ad Romanos = Expositio quarundam propositionum ex Ep. ad Romanos » ; p. 72, « enarratio» in Psalm 103, Vers 4 = Enarr. in psalm. 103, sermo IV, 9 (*PL* 37, 1385). Ces remarques n'infirment pas la valeur fondamentale de cette étude. *Rom.* XIII, 1-7 pose assez de problèmes pour justifier une histoire de son interprétation à travers les âges. L'interprétation d'Augustin est exposée de la page 66 à 72. L'A. analyse l'*Expositio quarundam prop. ex Ep. ad Rom.* PL 35, 2083-2085. Le texte de Migne laisse peut-être à désirer : l'A. relève (p. 13) la variante augustinienne de XIII, 5 : « necessitate subditi estote », tandis que Migne maintient « necessitati » ; l'une et l'autre diffèrent du grec, qui a ἀνάγκη suivi d'un infinitif, dans la plupart des mss. Le commentaire d'Aug. n'offre pas de difficulté particulière et je suis d'avis que l'A. l'a bien rendu. Il se refuse de chercher des lieux parallèles dans l'œuvre augustinienne, non sans mentionner cependant *Enarr. in psalm.* 103, s. 4. Il ne serait pas difficile d'éclairer avantageusement ce commentaire, qui date de 393 à 396, par d'autres passages. L'A. ne semble pas être sensible à l'évolution d'une pensée chez le même témoin. Ainsi, bien que le *De civ. Dei* soit bien interprété en fonction de la pensée d'Aug. sur les rapports du chrétien avec le pouvoir temporel, ne me semble-t-il pas heureux de s'en servir comme une sorte de préparation à la compréhension du commentaire, qui lui est de beaucoup antérieur. Quant à l'influence de l'interprétation augustinienne de *Rom.* XIII, 1-7 sur les exégètes postérieurs, l'A. l'affirme en quelques phrases, sans y insister ; le lecteur est d'ailleurs capable de la déceler sans qu'on la fasse remarquer chaque fois qu'elle se présente.

A. d. V.

214. *Ist I Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ?* Eine exegetisch-historische Untersuchung, par Joachim GNILKA, Michael Triltsch Verlag, Düsseldorf, 1955, 2, IX, 15, 133 p.

L'A. fait l'histoire de l'exégèse de *I Cor.* III, 10-15 à travers les auteurs latins et grecs jusqu'au Concile de Ferarre-Florence (1438/39) inclusivement, pour découvrir si ce texte paulinien peut être présenté comme preuve scripturaire de l'existence du purgatoire (feu purificateur après la mort). Il donne en appendice, après le résumé de ses constatations historiques, sa propre exégèse du passage. Rien de plus fructueux que pareille recherche de détail. La difficulté est de trouver un cadre général de développement qui ne présume pas des conclusions : l'ordre chronologique et géographique s'impose, encore qu'il ne soit pas suffisant de juxtaposer église d'Orient et église d'Occident en faisant défiler à l'intérieur de chacune les auteurs dans leur succession historique : il convient d'établir, si possible, les dépendances doctrinales et réelles. Sur ce point l'effort de l'A. n'est pas constant ni original. Quant au cadre idéologique choisi : I, der jüngste Tag ; II, Der Todestag ; III, Der Tag des irdischen Drangsal, il a l'inconvénient d'anticiper sur le sens de *dies declarabit* qui commande le sens de *in igne revelabitur... ignis probabit* (*I Cor.* III, 13). Il a l'inconvénient aussi de présenter fractionnée la pensée de tel auteur, ce qui n'est pas favorable à une compréhension de son ensemble. Ainsi il est parlé d'Augus-

tin par 4 fois : p. 58, 68, 78-82, 95. En analysant ces passages, le lecteur gardera vif à l'esprit le propos de l'A. qui est de voir si *I Cor.* III, 10-15 est interprété en fonction du purgatoire. Indépendamment de ce texte paulinien, en effet, Aug. affirme nettement son existence sans se prononcer sur sa nature : *De civ. Dei*, XXI, 13 ; 16 ; 24 ; *De genesi c. manich.*, II, 20, 30. Il se souviendra aussi qu'Aug. n'a pas écrit de commentaire sur *I Cor.* ; s'il s'occupe du passage en question, c'est pour réfuter la thèse des miséricordieux (Origène : *De civ. Dei*, XXI, 17 ; peut-être vise-t-il aussi Jérôme, p. 48 ; Ambroise, p. 46 ; Paulin de Nole, p. 50), qui se réclamaient de ce texte pour affirmer le salut final de tous ceux qui avaient foi au Christ (habere Christum fundamentum). Il m'est d'avis qu'à la p. 81 l'A. se pose une difficulté qui n'existe pas dans les textes : il croit constater qu'Aug. après avoir été très affirmatif dans *Enarr. in ps.* 37, 3, est devenu hésitant dans ses œuvres postérieures. Il est difficile de déterminer la date exacte de chaque *Enarr.* dans l'ensemble qui s'étale de 391 à 420. Ensuite, en lisant bien les textes on remarquera que l'hésitation d'Aug. ne porte pas sur le fait d'une purification après la mort mais sur sa nature, ses moyens... sur *quasi per ignem.* Enfin, il faut bien le dire aussi, même sur le point de détail auquel l'A. s'attache, sa recherche n'ajoute pratiqeument rien, à part des compléments bibliographiques, à ce qui avait été dit, avec plus de systématisation peut-être, par A. Michel, *Purgatoire* dans le *Dict. de Théol. Cath.* XIII, 1163-1264.

A. d. V.

215. *Der Turmbau von Babel.* Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, par Arno Borst, Stuttgart, Hiersemann, Band I, 1957, 23,4 × 15,5, VIII-357 ; Band II/1, 1958, 365-615 ; Band II/2, 1959, 617-952.

« La construction de la Tour de Babel » est le titre d'un ouvrage, qui comportera environ 1.600 p. réparties en 5 vol. (3 ont paru), où l'A. veut exposer l'histoire des opinions sur l'origine et la multiplicité des langues et des peuples. Le point de départ de cette recherche est une croyance du moyen âge que l'on peut résumer ainsi : Dieu créa l'homme et lui donna une langue, dont les mots exprimaient exactement la nature des choses — l'hébreu — seule langue que d'abord parlaient les peuples issus d'Adam. Lors de la construction de la Tour de Babel, Dieu intervient pour confondre les langues et diviser les peuples : 72 langues, 72 peuples, nombre durable dans le temps (voir listes de peuples Band II/2, 931-952). Cette division fut vaincue à la Pentecôte par le don des langues octroyé aux Apôtres. Les trois langues, l'hébreu, le grec, le latin, de l'inscription sur la Croix sont sacrées : les peuples divisés se réuniront en elles et à la fin des temps, au ciel, tous loueront Dieu en hébreu. Ce schéma est grossier : chacun de ses éléments est gros de problèmes diversement résolus : origine et nature de la langue primitive, stabilité ou évolution, rapports entre langue et peuple, fixité du nombre 72, etc... Puis, d'où viennent ces éléments ? et à ces problèmes quelle est la réponse donnée au cours des âges ? voilà le vaste thème de cette étude.

Dans le Band II/1 un paragraphe est consacré aux Pères latins (p. 366-404), un autre aux auteurs « romans » de l'invasion des barbares (p. 404-437). Cette division est plutôt logique que chronologique : ainsi trouve-t-on dans le 2e § Sulpice Sévère, Claudius Rutilius Numantianus, Paul Orose, Gaudentius de Brescia... tous contemporains de saint Augustin, qui, lui, trouve une digne place dans le premier (p. 391-404). Le lecteur soucieux de se faire une idée d'ensemble lira les deux § comme un tout ; encore aura-t-il assez de peine à en dégager une ligne d'évolution générale, l'A. procédant davantage par juxtaposition que par enchaînement de dépendances dûment attestées par les textes. — Pour en venir à saint Augustin (l'A. se révèle bien informé sur l'ensemble de son œuvre et des problèmes qu'elle soulève), son

opinion est exposée avec beaucoup de détails sur les divers aspects de la question : origine de la langue d'Adam, sa valeur d'expression par rapport aux choses, valeur d'expression de nos langues, évolution de la langue, confusion des langues et division des peuples, sens pénal de cette confusion et de cette multiplicité, récupération sotériologique de la multiplicité dans l'événement de la Pentecôte et l'unité de l'Église du Christ. Il y a un effort sous-jacent — à mon avis insuffisamment accentué — de découvrir l'évolution de la pensée augustinienne. Prendre la conversion comme date de distinction ne me semble pas heureux, d'autant moins que l'A. se croit autorisé de faire appel à un traité dont l'authenticité est loin d'être prouvée : *Principia dialecticae* (*PL* 32, 1411). Plus heureuse me semble la synthèse que l'A. tire de la *Cité de Dieu*, où le problème est traité dans son ensemble et où nous avons toute raison de croire trouver l'opinion définitive d'Augustin. Les références justificatives ne sont pas toujours assez précises, parce que groupées souvent sous un même chiffre d'appel... certaines citations restent même sans référence. L'A. cimente, pour ainsi dire, les détails au moyen de considérations générales sur la théologie et l'histoire, sur l'idée de progrès etc... qui à mon avis, soulèvent de trop grands problèmes pour enlever dans ce contexte l'accord du lecteur averti ; spécialement la persistance d'une influence manichéenne sur la pensée d'Aug. est trop sujette à discussion pour ne pas mettre le lecteur en défiance contre certaines suggestions de l'A. à la page 392 et 400. Et encore : l'opinion d'Aug. n'est pas assez explicitement étudiée dans son originalité ou sa dépendance par rapport à ses devanciers et ses contemporains. C'est trop demander peut-être d'une si vaste enquête. L'étude de Borst sur Augustin pourrait servir de solide point de départ à une monographie.

A. d. V.

216. *Le symbolisme du Cerf et du Centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris*, par Jean Bayet, dans *Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France*, 1952-1953, Séance du 28 octobre 177-180.

217. *Le symbolisme du Cerf et du Centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris* par Jean Bayet, dans *Revue Archéologique*, 6e série, XLIV, 1954, 21-68,

Le second article développe plus longuement l'argumentation du premier sur le symbolisme du cerf et du centaure à propos d'un ensemble de figures qui ornent le soubassement du piédroit ouest de la Porte Rouge de Notre Dame de Paris. A la suite de H.-Ch. Puech, *Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte à l'Henchir Messaouda*, dans *Cahiers archéologiques*, IV, 1949, 17-60, l'A. fait remonter le symbolisme chrétien du cerf à l'emploi du psaume 41 dans la liturgie baptismale. Le commentaire qu'Aug. en a fait (*Enarr. in psalm.* 41) en propose les éléments principaux, développés et même exagérés ensuite par les auteurs du moyen âge. Pour Aug. le cerf symbolise le catéchumène (*Enarr. in psalm.* 41, 1); et le fidèle qui lutte contre ses mauvais penchants = *ses serpents* (*ibid.*, 3) ; et le fidèle confirmé dans sa foi, en butte aux railleries de ceux qui n'ont pas la foi : *non cervos* (*ibid.*, 5). S'appuyant sur la même enarr. et faisant appel aussi à l'*Enarr. in psalm.* 103, 18, l'A. souligne que chez Aug., sous la figure du cerf, se présente la vie chrétienne avec ses risques, ses joies, ses espérances (p. 31 et mieux encore 55-57). Raban Maur raffinera sur le troisième sens de *cervus* augustinien, tandis que l'école de Paris du xiie siècle avec Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard reviendront à la pureté du symbolisme propre à Augustin. P. Lombard note que le psaume 41 est également récité aux obsèques : dès lors le symbolisme chrétien du cerf a pu s'allier au rôle mythologique funéraire du cerf chez les celtes et favoriser ainsi une interprétation eschatologique. Mais ceci nous éloigne d'Augustin. Chez

Augustin l'ennemi du cerf est le serpent (influence du *Physiologus* (?) coïncidant admirablement avec le sens symbolique du serpent dans la Bible) : le serpent symbolise les vices qui sont dans l'homme et dont se sert le diable, qu'Aug. appelle, dans un autre contexte, *hostis... insidiari nobis* (Enarr. in psalm. 125, 4) et *totius mundi pessimum venatorem* (sermo 51, 2). Mais l'image du Centaure ne se présente pas chez lui. L'A. explique comment le symbolisme de ce dernier passe de l'ordre astral à l'ordre éthique pour devenir l'allégorie de la menace constante qui pèse sur les heureuses insouciances (le cerf) de cette vie.

A. d. V.

218. *Nota sobre el simbolismo del milagro de Cana en la interpretación patristica*, par Alfonso Rivere, C.M.F., dans *Estudios Marianos*, XIII, 1953, 62-72.

Ces quelques pages résument une enquête portant sur l'ensemble de la patristique. Le symbolisme du miracle de Cana est présenté d'après Irénée, Tertullien, Origène, Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jér., Gaudence de Brescia, Jean Chrysostome, Césaire d'Arles (?) Pierre Chrysologue, Cyrille d'Alex., Maxime de Turin, puis, en dépendance des précédents, chez les théologiens du moyen âge, du VI^e^ au XIII^e^ siècle L'interprétation d'Augustin (p. 76) est christologique et messianique (cf. *Tractatus in Joh., PL*, 35, 1450-1463) — exposé très succinct — *Hora mea* renvoie à la Passion. C'est alors que le Christ accomplit son miracle par excellence, le passage ou transformation de la figure à la réalité, de l'économie ancienne à la nouvelle, ce que reproduit la régénération baptismale. Les outres sont les six âges de la prophétie. Pour Augustin comme pour les autres Pères, le symbolisme de Cana se déroule dans la perspective du baptême, non de l'eucharistie. Dès lors, il faut donner raison au P. F.-M. Braun (sans référence — sans doute dans *La Mère des fidèles, Essai de théologie johannique*, 1^re^ éd. 1953, p. 71) qui garde la même réserve, contre le P. J. Danielou, *Bible et Liturgie*, 298, qui met en épingle l'interprétation eucharistique. — Sur le sujet, voir la récente étude de A. Feuillet, *L'heure de Jésus et le signe de Cana, contribution à l'étude de la structure du 4^e^ évangile*, dans *Ephemerides Theol. Lovanienses* 36, 1960, 6-22 ; pénétrante mise à profit des travaux antérieurs (bibliographie p. 5, note 1), qui se maintient tout entière dans l'optique patristique, notamment augustinienne.

A. D.

219. *L'iconographie de saint Augustin*, par Louis Reau, dans *Actes du 79^e^ Congrès national des sociétés savantes*, Alger, 1954, Section d'archéologie. Paris, Imprimerie nationale, Presses universitaires de France, 1957, p. 387-391.

Idem, dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1954, (1957), 387-391.

220. *Augustin d'Hippone* (28 août), dans *Iconographie de l'Art chrétien*, t. III, *Iconographie des Saints*, I. A-F, par Louis Reau, Paris, Presses universitaires de France, 1958, 149-157.

Le texte du premier article a été présenté au Congrès des Sociétés savantes à Alger en 1954 ; il ne donne que quelques détails d'un vaste sujet. Ces détails ont été intégrés dans la notice consacrée à Augustin dans l'*Iconographie des Saints*. Celle-ci se divise en trois sous-titres : Histoire et Légendes ; Culte ; Iconographie. L'iconographie, comme il se devait, est traitée comme sujet central, auquel d'ailleurs sont ordonnés les détails sommaires des deux premiers paragraphes. Après avoir signalé

les attributs iconographiques d'Augustin, l'A. présente son iconographie sous 4 titres : Figures isolées, Figures groupées, Cycles, Scènes. Il ne commence, hélas, qu'au XV^e siècle, omet donc e. a. les sceaux antiques, la fresque du VI^e siècle au Latran, et le riche matériel des miniatures. Même la liste qu'il nous offre ici ne semble pas complète et je ne crois pas que les omissions puissent toutes se justifier par les principes qui, d'après l'Introd., p. VIII, commandaient le choix qui s'imposait. On relève plusieurs erreurs qui trahissent chez l'A. une ignorance assez étonnante de l'histoire d'Augustin et de ses œuvres. Comment Aug. aurait-il pu écrire son encyclopédique *Cité de Dieu* pendant les quelques mois du siège d'Hippone par les Vandales ? de fait il y travaillait de 412 à 427. L'A. ne dit pas d'où Luitprand fit apporter le corps d'Aug. à Pavie. La vision d'Ostie aurait mérité une mention, puisqu'elle a inspiré des artistes. Les *Méditations*, qui auraient inspiré la scène de la lactation d'Aug. par la Vierge, ne sont pas d'Augustin : on ne peut rien en conclure en faveur d'une priorité d'Aug. sur saint Bernard en ce domaine. Expliquer le « tolle, lege » comme une affabulation de rhéteur, à la manière des oracles païens, est simplifier à l'extrême une question difficile. La bibliographie, p. 156, n'est pas adaptée à ce qui me semble être son but dans ce recueil : initier sommairement le lecteur à la connaissance d'Augustin. Le livre de Chaix-Ruy, *Saint Augustin, Temps et Histoire*, 1956, est déjà une étude de spécialiste sur un point précis qui n'a pas de rapport même lointain avec l'iconographie. On aurait dû signaler : John J. O'Meara, *The Young Augustine*, 1954, traduit depuis en français par J.-H. Marrou, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris, 1958 ; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris (1955) et, pour l'iconographie : K. Smits, *Rond Sint Augustinus' beeltenis*, dans *Miscellanea Augustiniana* CDXXX-MCMXXX, Rotterdam, 1940, p. 197-211.

A. d. V.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

221. *The Relation of Philosophy to Faith in he Teaching of St. Augustine*, par B. M. G. Reardon, dans *Studia Patristica*, Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II, Edited by Kurt Aland and F.-L. Cross. (Texte und Untersuchungen, 64. Band, V. Reihe, Band 9), Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24 × 16, p. 288-294.

L'A. expose les principes qui, dans la doctrine augustinienne (*Ep. 120 à Consentius*, surtout) déterminent le rapport entre la philosophie et la foi. Il n'apporte cependant aucun point de vue nouveau qui permette une meilleure intelligence du problème, et, à vrai dire, négligeant de définir ce qu'il entend — et ce qu'Aug. entend — par philosophie et par raison, il augmente, sans le vouloir, la confusion qui règne au sujet du concept de la « philosophie chrétienne », que son propos final était d'éclairer.

A. d. V.

222. *La duda agustiniana y el tema de Dios*, par Giulio Bonafede, dans *Augustinus*, II, 1957, 509-528.

Dans ces réflexions sur l'origine divine de la vérité selon saint Augustin, B. s'inspire surtout du commentaire *In Io. Evang.*, et du *De gen. ad litt.*, dont il cite plusieurs passages. Il ne fait allusion au *doute* qu'au début, pour dire qu'il est exclu, selon Augustin, par la présence en nous de Dieu-Vérité. Il reprend la doctrine des « Idées »

et la théorie de l'illumination qu'il interprète en un sens favorable aux idées innées, spécialement p. 522-523. Il parle enfin des Idées créatrices par lesquelles Dieu fait toutes choses au moyen des raisons séminales. — Les textes cités sont intéressants, mais la suite logique des réflexions n'est pas claire et l'on ne voit pas bien le sens de l'exposé.

F.-J. T.

HOMME - CONNAISSANCE

223. *Augustinus'visie op de mens*, par C.-A. Van Peursen, dans *Wending*, 9, 1954-1955, 662-673.

L'A. cherche dans « la conception augustinienne de l'homme » : — la manière dont Augustin étudie l'homme concret (le doute, point de départ de la certitude et de l'amour), et les problèmes qu'il soulève à son propos (intériorité dynamique, rapports de l'âme et du corps, l'homme dans l'espace et dans le temps, la dimension abyssale de l'âme, l'inquiétude humaine et cosmique, aboutissant à Dieu) — l'une des raisons de la faveur dont Aug. jouit dans la pensée théologique et philosophique de notre temps.

A. d. V.

224. *Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken*, par Endre Von Ivanka, dans *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongress* Mainz, 1953, 168-175.

Il s'agit de la hiérarchie des parties ou activités de notre âme, au sommet de laquelle les Pères, et après eux, les théologiens du moyen âge placent le contact avec le Saint-Esprit par ce qu'ils appellent *vue, regard, apex* ou *scintilla mentis, synderesis, principale mentis* (ἡγεμονικόν) etc..., en distinguant le plus souvent trois parties : âme sensible, raison, esprit (mens). L'A. fait remarquer qu'au XII^e^ siècle, au temps de saint Bernard, plusieurs auteurs spécialement des cisterciens, semblent s'inspirer d'une classification venant d'Origène qui met une vraie distinction entre les trois parties de l'âme, mais en l'interprétant dans l'esprit de saint Augustin qui, au contraire, y voit trois activités d'une seule et même âme (cf. *De Trinit.* XIV, 6, 8 et 8, 11 et 15, 21 et XV, 9, 16) : p. 170-171. — Utiles remarques pour l'histoire des sources sur un problème doctrinal d'ailleurs restreint.

F.-J. T.

225. *Giudizio sull'apriorismo*, par Maria-Teresa Antonelli, dans *Giornale di Metafisica*, XII, 1957, 434-471.

Pour résoudre le problème moderne de la connaissance, il faut soulever dans toute son ampleur la question de la vérité ; et celle-ci se pose en notre conscience, quand notre pensée se découvre en relation avec l'être, ce qui constitue, en un sens, notre réalité personnelle comme moi pensant. Saint Augustin est un des meilleurs témoins de cette solution fondamentale (cf. p. 444-445, où l'A. renvoie en général à *De Trinit.*, liv. VIII-XIII, aux *Confes.*, *De vera rel.*, *De libero arb.*, l. II). — En même temps que notre moi, la pensée saisit l'être et la vérité qui s'imposent à elle comme perfections absolues, infinies : d'où apparaît la nature *intentionnelle* de la connaissance et sa valeur *analogique*, car ces perfections se réalisent très différemment dans l'absolu divin et dans les créatures. L'*à priori* ainsi compris comme une doctrine d'intériorité et d'ouverture de notre intelligence

à l'être et à la vérité, peut être « jugée valable ». — Tel est, semble-t-il, le sens général de cet article ; malheureusement, l'abus des abstractions rend l'exposé peu clair. L'A. connaît bien les divers courants philosophiques, surtout modernes ; mais elle les ramène à des systèmes abstraits mal définis, sans assez déterminer le point de vue de chaque auteur. Ainsi en est-il de l'intériorité augustinienne, fondée selon l'A., sur une *présence* plus que sur un à priori : vue juste, mais qui devrait être précisée et approfondie.

F.-J. T.

226. *Logicalia. Saggi di logica e di filosofia della scienza*, par Annibale Pastore a cura di C. Ottaviano. « Il pensiero filosofico », Collana di filosofia, teoretica, terza serie, vol. IV, Cedam-Casa edit. Dott. A. Milani-Padova, 1957, 25 × 17, 282 p.

La grande majorité des études de ce recueil portent sur des problèmes de logique en relation avec les sciences physico-mathématiques modernes. Mais dans la série intitulée « Essais d'histoire de philosophie », l'A. découvre en saint Augustin (complété par Pompanella) des *anticipations cartésiennes* qui méritent l'attention (p. 114-120). Saint Augustin peut-il être considéré comme vrai précurseur du principe cartésien : « Cogito ergo sum » ? Pour répondre au problème par une voie nouvelle, l'A. propose de chercher d'abord, selon Augustin, la réalisation du principe chez les anges : le *De Genesi ad litt.*, surtout III, n. 30 et 31 et IV, n. 50, commenté avec profondeur selon A. Gardeil : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, I, 176-180, montre que, pour l'ange, « connaître, c'est être », car « être créé par Dieu », c'est être illuminé par le Verbe de façon à se connaître soi-même : si bien que pour lui, le principe « cogito ergo sum » se réalise au sens plein. — Notation très juste : la même doctrine, ajouterons-nous, se retrouve en *De civ. Dei*, XI, c. 9, B.A., 35, p. 61. — Et comme pour saint Augustin, un même mode de création s'applique à l'âme humaine spirituelle (mens) et à l'ange, l'A. propose non sans raison d'interpréter la connaissance de notre âme par elle-même, selon le modèle de l'intuition angélique en corrigeant la formule de Descartes : Non plus « Cogito », mais : « *Cogitor*, ergo sum ». Quand je me saisis moi-même comme substance spirituelle, cet acte de connaissance accompagné de mémoire et d'amour me constitue moi-même dans mon être spirituel, surtout si je me vois ainsi comme « image de Dieu » participant à la pensée et à l'amour du Créateur. — Il y a là, remarque l'A., une « anticipation » qui dépasse le cartésianisme pour rejoindre l'existentialisme contemporain. — Cette brève étude devrait sans doute être approfondie ; mais elle exprime, semble-t-il, une vue authentiquement augustinienne.

F.-J. T.

227. *Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropologia agustiniana*, par Felipe E. Mc Gregor, dans *Augustinus*, II, 1957, 177-187.

Sur ces trois thèmes très actuels, l'A. recueille dans saint Augustin des passages suggestifs (tirés surtout des *Confess.*) qu'il compare avec des pensées semblables exprimées par divers auteurs modernes : Bergson, Gabriel Marcel, Zubiri, Machado et aussi Kant et saint Jean de la Croix.

F.-J. T.

228. *La prise de conscience de la temporalité*, par Robert Lenoble, dans *Giornale di Metafisica*, XII, 1957, 413-433.

Cette « prise de conscience » dont on fait souvent gloire à nos contemporains, est une « aventure humaine » qui s'affirme depuis longtemps. L. le prouve, entre

autres, par le témoignage de saint Augustin. On décèle, selon lui, en *De civ. Dei*, V, c. 17, un hymne à la *pax romana* qui semble exprimer la croyance à la pérennité de l'Empire. Mais la *Cité de Dieu* reconnaît aussi que Rome est périssable et elle exhorte surtout les chrétiens à préparer le Royaume céleste, seul éternel. Saint Augustin y proposerait même, selon l'A. (cf. p. 420-422) une sorte de « plan d'assistance aux nations sous-développées » et un « plan d'éducation des peuples et de coordination des cultures » : interprétation toute moderne qui, à mon avis, fait violence au contexte des passages invoqués à l'appui. — Plus juste est l'évocation du livre XI des *Confess.*, pour caractériser le temps par la conscience du présent où s'expliquent psychologiquement le passé et l'avenir : temps qui se rattache enfin en un prolongement ontologique, à l'éternité divine. Notre éternité ainsi comprise comme « intensification de notre présent psychologique » est très différente des « cycles éternels » païens : l'A. le souligne avec raison. Cette attitude d'Augustin (avec plusieurs autres exemples analysés dans l'article : S. Ambroise, Galilée, Hegel, etc...) montre ainsi ce qui est permanent dans la prise de conscience humaine de la temporalité.

F.-J. T.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

229. *Boethius and the Claims of Philosophy*, par Wolfgang Schmid, dans *Studia Patristica*, Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Part II, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross (Texte und Untersuchungen 64. Band, V. Reihe, Band 9) Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24 × 16, p. 368-375.

Cette étude sur Boèce et les « remontrances » de « Philosophie », dans la *Consolatio*, est un résumé d'un article plus détaillé paru dans le *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, München, Berck, 1956, p. 113-144, sous le titre : *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*. Nous renvoyons au *Bulletin Augustinien pour 1956*, n. 150 dans *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, 286.

A. d. V.

230. *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, par Roger Baron, Lethielleux, Paris, 1957, 25 × 16, L-283 p.

Le développement du thème « Science-Sagesse » suivant un ordre inspiré des ouvrages mêmes de Hugues de Saint-Victor conduit l'A. à mettre en lumière les idées maîtresses de saint Augustin, mais repensée par le disciple du moyen âge en fonction de catégories plus scolaires. Hugues part du donné révélé et c'est à l'intérieur de la foi qu'il affirme l'œuvre utile de la raison, non seulement en théologie, mais aussi en philosophie, dans les sept « arts libéraux « et toutes les sciences qui en font partie. Cet effort pour « comprendre sa foi » le conduit jusqu'à la contemplation, sommet de la Sagesse, prélude du ciel ; mais en franchissant trois degrés : la sagesse du « lector artium » propre à la philosophie ; celle du « lector sacer » fondée sur l'étude de l'Écriture en cette science qu'Hugues appelle « Divinitas » et qui est pour nous la théologie surnaturelle ; enfin celle de l' « homme intérieur » qui est proprement l'ordre mystique. En cette ascension, Hugues est manifestement fidèle à la méthode et à l'esprit de saint Augustin ; il a retenu de son maître, avec l'esprit synthétique, l'emploi des mêmes mots en des sens multiples où cependant, l'unité constante d'une même intuition profonde garde à la pensée exprimée un sens à la

fois très ferme et très riche. Donnons l'exemple de l'*histoire*, p. 74-76, qui a cinq significations dont la plus importante incorpore l'histoire à l'Écriture : l' « Histoire du salut » qui rappelle le « *De civ. Dei* » augustinien. De même la *Philosophie* est à la fois assimilée à l'ensemble des sept arts libéraux qui préparent l'étude de l'Écriture et en sont l'instrument ; et aussi, le sommet de cette préparation où la raison propose déjà à son niveau une « intelligence » de l'univers (cf. p. 90-91). Ainsi encore pour la *Sagesse* où s'affirme l'influence augustinienne p. 167-178 : même quand Hugues s'inspire de Scot Erigène et par lui, de Denys l'Aréopagite, c'est le thème augustinien de l'illumination et de la purification par l'amour qu'il préfère. Mais il fait *sienne* cette orientation foncière et il l'enrichit de toutes les précisions que lui fournissent sa vaste culture, ses lectures de saint Grégoire, d'Isidore de Séville, de Cassien, de Denys, etc... Il donne ainsi à son augustinisme un caractère très personnel dont l'A. souligne avec raison les « riches virtualités ». — En prenant comme centre de perspective « science et sagesse », il a reconstruit par l'intérieur une synthèse de la pensée hugonienne, la meilleure sans doute, où les multiples détails auxquels Hugues s'intéresse s'unifient harmonieusement ; il a pu ainsi, chemin faisant redresser bien des interprétations inexactes, en remettant chaque question à sa place dans l'ensemble. Une large *Introduction* (I-L) précise les ouvrages authentiques parmi tous ceux qu'on attribue à Hugues : l'A. y montre sa large information et la pondération de ses jugements. Il termine par une très riche bibliographie et de copieux Index et Tables. (p. 231-283). Thèse excellente qui caractérise bien un augustinisme médiéval à la fois authentique et original.

F.-J. T.

231. *Gilberto di Tournai : « De modo addiscendi ». Introduzione e testo inedito a cura di* E. Bonifacio, (Pubblicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano. I. — Testi e studi sul Pensiero medioevale), Società edit. internazionale, Torino, 1953, 24 × 16, 320 p.

Gilbert de Tournai († 1284), docteur en théologie de l'ordre franciscain où il entra « pour trouver la paix de l'âme dans la contemplation de la vérité » (cf. p. 55), consacra ses œuvres (nombreux sermons et divers traités) à enseigner aux autres le moyen d'atteindre ce but. L'œuvre pédagogique la plus vaste qu'il écrivit ainsi est le « Rudimentum animi » comprenant quatre traités dont le « *De Modo* » est le troisième. Le présent volume en est l'édition critique, précédée d'une bonne *Introd.* (p. 7-57) historique et doctrinale. La méthode de Gilbert est celle d'un compilateur et vulgarisateur d'une grande puissance de synthèse unie à une très riche analyse ; l'ordre de l'exposé lui revient, mais il exprime le plus souvent sa pensée par des citations, soit en indiquant clairement ses sources, auteurs et livres, soit par citation implicite, quand la doctrine qu'il s'approprie est commune à plusieurs « autorités ». — Saint Augustin est parmi les sources importantes ainsi utilisées, mais avec beaucoup d'autres, spécialement Cicéron, Cassien, Sénèque, Hugues de Saint-Victor. Une table des références indique les passages explicitement cités. Elle permet de se rendre compte de la réelle connaissance des textes augustiniens par Gilbert qui les cite à bon escient ; et aussi des compléments scolastiques qu'il introduit dans la pensée. Par exemple, p. 115-119, où le *De ordine* et le *De quantitate animae* sont judicieusement cités pour montrer que l'éloignement des sens est nécessaire à la raison pour atteindre la pure vérité, Gilbert complète l'explication par la théorie aristotélicienne du double intellect, possible et agent (p. 118). Son but d'ailleurs n'est pas de concilier les diverses théories, mais d'invoquer à la fois toutes les autorités citées en faveur d'une doctrine pratique de vie spirituelle. — Cette édition soignée est un bon instrument de travail.

F.-J. T.

232. *Archbishop Thomas Bradwardine. A fourteenth Century Augustinian*, A Study of his Theology in its Historical Context, par Heiko A. Oberman, Kemink en Zoon, Utrecht, 1957, 24 × 16, IX-246 p.

L'A. se propose d'étudier la théologie de Th. Bradwardine, cet augustinien du XIV^e^ siècle, dans son contexte historique, pour éclairer deux problèmes : 1) est-ce d'un point de vue philosophique déterministe que Br. approche la prédestination, la grâce et la justification, ou la tendance déterministe de sa doctrine de la volonté humaine n'est-elle qu'une expression philosophique d'une redécouverte théologique de la souveraineté de Dieu dans la grâce ? 2) Br. a-t-il eu par l'entremise de Wiclif ou de Grégoire de Rimini, ou des deux, une influence sur Luther et sur la Réforme ? L'A. exploite principalement le *De causa Dei*, mais incidemment aussi le *Sermo epinicius*, la *Quaestio de futuris contingentibus*, qui est peut-être identique avec le *De Prescientia et Praedestinatione* que la tradition attribue à Br. ; mais ce titre peut correspondre aussi au traité *De praedestinatione* (MS Vienne Nat. Bib. cod. 4306), qui, s'il n'est pas de Br. lui-même, est certainement de son proche voisinage. — Le point de départ de Br. dans le *De causa Dei* est certainement théologique ; une « conversion » personnelle provoquée par *Rom.* IX, 16 est à la base de sa réaction contre les « pélagiens modernes » (p. 15) ; il construit son traité, non comme un système arrondi mais comme un arsenal de theologoumena (p. 2) ; il en appelle à l'Écriture, aux Pères, aux docteurs, aux décisions pontificales : voir ch. I § C. « Tradition and its authority » (p. 22-27). Nous aurions aimé voir développer ce § comme une étude complète de la méthode *théologique* de Br., car sa manière de défendre la vérité révélée en faisant appel à la philosophie (p. 24), — que le « besoin de réagir » ne peut expliquer uniquement — pourrait facilement donner le change. L'A. y aurait été amené à préciser davantage « l'augustinisme » de Br. Il ne suffit pas que Br. ait pu trouver à la bibliothèque du Merton College les œuvres complètes d'Aug. (p. 23), que Br. appelle Aug. le plus authentique docteur après les auteurs sacrés (p. 24, n. 2), qu'il le cite, qu'il lutte dans les mêmes circonstances historiques pour une même cause (p. 83 ; 123), qu'il arrive à des conclusions semblables à celles d'Aug., qu'il fait en somme la redécouverte de l'héritage augustinien (p. 119) ; il s'agirait d'établir en quelle mesure cet héritage est pur de traditions scholastiques ; de savoir si chez Aug. et Br. les mêmes principes conduisent aux mêmes conclusions par la même voie de raisonnement. Il aurait fallu de peu pour mettre en lumière les oppositions méthodologiques fondamentales : de nombreuses remarques incidentes montrent que l'A. est conscient du fait que, malgré l'identité du but poursuivi et de certaines conclusions, la pensée de Br., à partir d'une même donnée biblique, se meut dans un tout autre monde que celle d'Aug. ; ainsi sa doctrine sur Dieu, très scholastique (p. 49-64), sur la Loi éternelle (p. 126), sur l'ignorance (p. 125-126). Et surtout le péché originel et la rédemption par le Christ, qui dans la doctrine antipélagienne d'Aug. jouent un rôle déterminant entre la transcendance de Dieu et le libre arbitre, cèdent le pas chez Br. à des spéculations sur les rapports entre Dieu-Créateur et l'homme-créature, si bien qu'on a l'impression d'évoluer dans une pensée plus philosophique que théologique, ce qui n'est certes pas très augustinien. Est-il tellement certain qu'Aug. ait enseigné la double prédestination, comme l'A. l'affirme (p. 115) en s'appuyant (n. 1) sur quelques références sans discuter ces textes dans le contexte général de la doctrine augustinienne de la grâce ? Il est vrai la théologie personnelle de l'A. est celle de la Réforme (remarques incid. p. 27 et 183-185 par ex.) : il n'est pas étonnant que sur certains points discutés, qui n'entrent dans son sujet que par un biais, il partage l'opinion des réformés qui de plus est celle de certains catholiques. On ne peut reprocher à l'A. de n'avoir pas traité son sujet avec la plus grande objectivité possible. — Quant à l'influence de Br. sur Luther par l'entremise de Wiclif ou (et) de Grégoire de Rimini, l'A. y consacre une grande partie du chap. VIII (p. 198-

223). Il y exploite les données chronologiques qu'il avait cherché à établir dans le chap. I § B : « Bradwardine's life and works » (p. 10-22, essai des plus méritoires), et les données d'analyse doctrinale comparative. Nous n'y insistons pas. Les conclusions sont négatives (p. 231-233(. L'A. ignore les études de L. Saint-Blancat, qui sur le point précis des rapports entre Grégoire et Luther du moins, apporte des preuves positives d'influence : voir *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 198 dans *Revue des étud. aug.*, V, 59, 304. Du point de vue augustinien l'étude d'Oberman me semble plus riche que celle de Gordon Leff, voir *Bulletin augustinien*, n. 233, plus riche aussi du point de vue de l'histoire ; mais le style est très monotone et sent la traduction : l'A. n'est pas de langue anglaise ; l'imprimeur non plus, ce qui explique de nombreuses fautes, qui auraient cependant pu être évitées, me semble-t-il.

A. d. V.

233. *Bradwardine and the Pelagians.* A Study of his « De causa Dei » and its Opponents, par Gordon Leff, Cambridge Studies in Mediaeval Life and Thought, New Series vol. 5, At the University Press, Cambridge, 1957, 23 × 15, XI-282 p., 32s. 6d. net.

Bien entendu, les pélagiens visés dans le titre de l'ouvrage ne sont pas les contemporains d'Augustin, mais des tenants d'une doctrine sur Dieu, la grâce, le libre arbitre et la prédestination, opposée à celle de Bradwardine dans son *De causa Dei :* Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockham, Pierre Auréole, Robert Holcot, Thomas Buckingham, Adam de Woodham. A certains égards ils méritent cette dénomination (p. 127, 146-149), mais toute comparaison faite, autre est leur climat culturel, autre le contexte dialectique d'où naissent leurs problèmes, autres les moyens de les résoudre et autre, par conséquent, la coloration de leurs conclusions. Quant à Bradwardine, il se meut bien dans un certain « augustinisme », mais le caractère propre de cet augustinisme n'est pas encore pleinement établi, ni son authenticité relative à saint Augustin. L'A. se réfère assez souvent à Augustin au cours de son ouvrage et spécialement p. 115-116 il donne quelques rapides appréciations qui peuvent se résumer ainsi : bien que l'orientation générale du système de Bradwardine soit augustinienne, les moyens mis en œuvre ne le sont pas ; ceux-ci sont du XIV^e^ siècle (emprunts à Anselme, Thomas d'Aquin, Duns Scott...) non du IV^e^-V^e^ siècle (116). Quelle que soit donc la valeur réelle de cette étude, voir le long compte rendu de W. Pannenberg dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, Vierte Folge, VI, LXIX Band 1958, 355-361, elle n'enrichit guère notre connaissance de l'influence d'Augustin sur Bradwardine. Par ailleurs je regrette que Leff n'ait pas cherché à déterminer si et en quelle mesure Grégoire de Rimini, le chef de l'augustinisme anti-ockhamiste et peut-être l'intermédiaire pour certaines idées entre Augustin et Luther, dépend de Bradwardine.

Pour exprimer l'idée fondamentale que Bradwardine se fait de la causalité divine « necessarius coeffector » de tout acte de volonté créée, l'A. emploie l'expression *principe de la participation divine*, « faute de mieux » ajoute-t-il (50). En effet, dans l'ontologie augustinienne on emploie volontiers une expression à peu près identique, mais dans un sens évidemment opposé, pour exprimer une idée fondamentale augustinienne : *principe de la participation :* seul l'adjectif *divine* préserve de l'équivoque possible.

L'étude de G. Leff est complétée par celle de H.-A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine a Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, 1958 ; voir *Bulletin augustinien*, dans *Revue des étud. augustin.*, VI, 1960, p. 275, n. 232. Voir également les comptes-rendus déjà parus dans : *R. d'hist. et de phil. relig.*, 1957, p. 366 : *Bijdragen*, 1958, p. 319 ; *The modern Schoolman*, 1959, p. 240 ; *Zeit. f. Kirchengesch*, 1958, 355.

A. de V.

234. *El alma agustiniana de Peter Wust*, par José Ignacio Alcorta Echeverría, dans *Augustinus*, II, 1957, 575-590.

On range souvent P. Wust (1884-1941) parmi les philosophes existentialistes ; il est plutôt un *augustinien*, parce qu'il conçoit la philosophie comme une sagesse qui montre à l'homme la voie du salut. Le centre de ses méditations, c'est *Dieu* et l'*esprit*, comme pour Augustin, Dieu et l'âme. Il constate l'*insécurité* de l'homme laissé à lui-même, et son désir, sa poursuite de la paix qu'il ne trouvera pas dans le matérialisme, mais en Dieu présent en lui : « Deus intimior intimo meo », disait Augustin. Ce spiritualisme a enfin un aspect culturel et historique : P. Wust présente l'humanité comme une sorte de « Corps mystique » formé par un « nexus animarum » ; et c'est en s'entraidant que les hommes doivent conquérir en Dieu leur sécurité. — L'A. affirme qu'il a trouvé ces pensées augustiniennes dans les ouvrages de P. Wust (il signale p. 576 : *Resurrección de la Metafisica* et p. 579 et 587, *Dialektik des Geistes*). Mais il avertit plusieurs fois qu'il prolonge la pensée du philosophe ; et comme il ne donne ni renvois ni citations précises, il est difficile de voir ce qui est d'Augustin, de P. Wust ou de l'A. Il y a pourtant une citation précise, d'une *Lettre*, datée de l'Avent 1939, où Wust affirme que seul le retour à Jésus-Christ est la voie du salut pour chaque homme et pour la société. Principe éminemment augustinien, mais qui appartient à l'œuvre théologique et pastorale de l'Évêque d'Hippone et non plus à sa philosophie. Si P. Wust conçoit la sagesse dans ce cadre, en quel sens est-il un « philosophe » comme toute cette étude le suppose ? La question mériterait examen, mais l'A. n'en parle pas.

F.-J. T.

235. *Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios*, par Saturnino Casas Blanco, dans *Augustinus*, II, 1957, 197-224.

Dans l'œuvre philosophique du penseur espagnol contemporain, Angel Amor Ruibal, la doctrine de Dieu est centrale. L'A. expose ici en détail les critiques que ce philosophe a dirigées contre les preuves platoniciennes sous leurs diverses formes. Parmi elles, il signale, p. 211-212, *les* preuves augustiniennes, car Ruibal en distingue trois, qui montent vers Dieu repectivement par les *idées*, par le *bien*, par la *contingence ;* mais, à son avis, elles se basent toutes sur la participation et la théorie des Idées divines, théories, ajoute-t-il, qui supposent admise l'existence de Dieu au lieu d'en donner la preuve. — Exposé trop bref, que l'A. se propose de reprendre plus tard.

F.-J. T.

IV. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

236. « *Filioque* » *in Patristic Thought*, par V. Rodzianko, dans *Studia Patristica*, Vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II, Edited by Kurt Aland and F. L. Cross (Texte und Untersuchungen, 64. Band, V. Reihe, Band 9), Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24 × 16, p. 295-308.

L'A. préconise le retour à la pensée patristique d'avant Jean Damascène pour résoudre le différend de l'Est et de l'Ouest au sujet du « filioque » ; Jean Dam., tout en décrivant correctement les relations du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils, aurait employé à tort l'expression δι' υἱοῦ parce qu'il ne comprenait

plus les nuances de ἐκπορεύεται (Io. xv, 26) comme Athanase l'avait fait (302). Fut-il sous l'influence d'Aug. comme l'A. semble l'affirmer p. 303 n. 3 ? D'après l'A. la doctrine d'Aug. sur l'Esprit-Saint serait identique à celle d'Athanase (306), mais Aug. ne disposait pas comme lui d'une langue apte à rendre les nuances de sa pensée (296) : *procedit* spécialement ne correspond pas à ἐκπορεύεται (304). Le « filioque » trouve chez Aug. sa première expression en *termes* semblables (ab utroque, etc...), mais Aug. n'y a pas mis le *sens* que ses successeurs y ont voulu voir, puisque, s'il parle d'un *ab utroque*, il ajoute « *de Patre principaliter* (De Trin. xv, 47). Finalement, l'origine du différend s'expliquerait par un long procès linguistique, et pour trouver la solution il suffirait de refaire ce procès à rebours. Je ne crois pas que ce soit si simple : cela demanderait une longue étude du développement sémantique d'ἐκπορεύομαι — et de *procedere* —, qui se heurterait certainement au problème : comment s'élabore un terme pour exprimer une vérité de foi ? Quant à la comparaison entre la doctrine d'Aug. et d'Athanase, elle est certainement suggestive, mais là encore on aimerait un développement détaillé pour justifier d'éventuelles conclusions. Ce n'est qu'après ce double travail qu'on oserait proposer une « irenic non-compromising formula (308) » si tant est que le besoin s'en ferait sentir encore.

A. d. V.

237. *The Augustinian Conception of Grace*, par G. Nygren, dans *Studia Patristica* vol. II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955 Part II, edited by Kurt Aland and F.-L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin, 1957, 24,5 × 16, 5, p. 258-269.

Cette communication esquisse les grandes lignes du thème que l'A. développe dans son étude, parue depuis : *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956, 24 × 16, 306 p. Il nous suffira de renvoyer ici au *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 284 dans *Revue des étud. augustin.*, V, 1959, 335-338.

A. d. V.

MARIE

238. *Marie indemne de toute tache du péché originel*, par Jean-Fr. Bonnefoy, O.F.M., dans *Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici - Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati*, vol. XI : *De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria.* Academia Mariana Internationalis, Romae, 1957, 24 × 17, 62 p.

Marie absolument exempte de toute tache du péché originel, c'est la thèse que l'A. appuie sur une enquête historique préalable, examinant toutes les contaminations que les théologiens ont pu attribuer à la Vierge. Saint Augustin est au point de départ du premier groupe : Contamination de la chair antérieure à l'animation. S'il n'a pas identifié le péché originel avec la concupiscence, il a donné trop d'importance à l'acte de la génération et l'a présenté comme agent d'infection morale. En *Contra Iul. op. imp.* 122, où l'on ne peut découvrir l'exemption du péché originel, Augustin prélude seulement à « l'évasion des maculistes qui diront : Ne regardez pas tant par où Marie a passé ; voyez plutôt où elle est arrivée ». Avec des nuances, la pensée de saint Augustin devient celle des grands docteurs du moyen âge (3-6). La note 7, p. 6, traite de la variante *sed Deo* pour *sed ideo* du même texte, à laquelle se rallie l'A. ; il y récuse l'opinion de Portalié et de Le Bachelet, et de tous ceux

qui voient « la pieuse croyance » dans cette réplique d'Augustin. — « Pécher en Adam », c'est contracter le péché originel (39-40), selon saint Augustin et la tradition : on ne peut donc admettre un *debitum peccati* en Marie au simple titre d'une soumission de droit à la loi du péché originel. — Sur la thèse de l'A., voir l'appréciation de R. Laurentin, *Vie spirituelle*, nº 456, p. 560-561 : « le *debitum peccati* est un problème délicat ; le P. Bonnefoy a présenté avec verve le « bêtisier » des débitistes, il serait tout aussi facile de recueillir celui des antidébitistes ; il faut se garder de tout ce qui diminuerait, dans sa rédemption par exemption, la *dette* de reconnaissance de Marie à l'égard de ce don gratuit ».

A. D.

239. *Vierge entre les vierges*, par Jean Galot, S.J., dans *Nouvelle Revue théologique*, 79, 1957, 463-477.

La tradition affirmant chez Marie le fait d'un propos ou vœu de virginité part de saint Augustin, *De virginitate*, 4. Elle n'a pas de témoin antérieur et après lui elle ne rencontre pas d'opposition. L'assertion du vœu de virginité éclot avec saint Augustin, héritier de la pensée de saint Ambroise, dès que la virginité perpétuelle fut proclamée contre Jovinien. L'opinion d'Aug. se fonde sur l'exégèse de *Luc*, I, 34 — que commente l'article tout entier du P. Galot — mais aussi sur un motif doctrinal : Marie devait posséder en elle toute la perfection de la chasteté que pratiquent les vierges chrétiennes ; et Aug. suspend à ce fait l'institution même de la virginité chrétienne. Il en est de la virginité comme de la maternité spirituelle : Marie récapitule toutes les perfections de l'Église. — Cette position s'oppose à celle de K. Rahner, cité en note p. 469, pour qui le propos formel de virginité n'a pu parvenir à la conscience claire de Marie que comme une réponse temporellement postérieure à l'Incarnation. Dans sa pensée, il y avait équivalence entre mariage et virginité et tout son mérite alors aurait été de s'offrir à l'accomplissement de la volonté divine quelle qu'elle soit.

A. D.

240. *L'Annonce à Marie*, par Jean-Paul Audet, dans *Revue biblique*, LXIII, 1956, 346-374.

L'A. est amené, à propos de la nouvelle interprétation qu'il propose de *Luc*, I, 34 : ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, de parler de la tradition exégétique dont les premiers représentants connus sont saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse (?) et saint Augustin. Cette tradition s'est engagée dans l' « hypothèse » d'une promesse ou d'un vœu de virginité de la sainte Vierge antérieur au mariage. L'A. cite en note, p. 366, 1, quelques textes témoins de cette tradition : d'Augustin, *De sancta virginitate*, 4 ; PL 40, 398, dont l'interprétation de *Luc*, I, 34, se présente dans un contexte semblable à celui du *De virginibus* de saint Ambroise. L'A. renvoie aussi à *De civ. Dei*, XVI, 24, où, à propos d'une question analogue d'Abraham (*Gen.*, XV, 7-21), Augustin rappelle *Luc*, I, 34. Il est à remarquer qu'Ambroise fait de même dans *De Abraham patriarcha*, II, 8. Finalement, pour mesurer la valeur de l'exégèse d'Augustin de *Luc*, I, 34 et sans doute pour se justifier d'avance de n'être pas d'accord avec elle, l'A. rappelle les principes d'exégèse augustiniens exprimés dans *De Genesi ad litt.*, I, 21 ; PL 34, 262.

A. de V.

241. *Maria Prophetin.* Eine Studie zur patristischen Mariologie, par Aloys Grillmeier, dans *Revue des études augustiniennes*, II (Mémorial Gustave Bardy), 295-312.
—*Idem*, dans *Geist und Leben* (Echter-Verlag Würzburg, 30, 1957, 101-115.

L'A. étude à travers la littérature patristique le titre de prophétesse donnée à la Vierge Marie, ses fondements et sa signification. Il ne cite qu'un texte d'Augustin, probablement le seul d'ailleurs qui nomme Marie expressément prophétesse : *De civ. Dei*, XVII, 24 (p. 307 *R.E.A.* et p. 111 *G.u.L.*). L'ensemble de l'étude prouve amplement que la qualité de prophétesse est universellement reconnue à la sainte Vierge par les Pères.

A. de V.

PÉCHÉ — PÉNITENCE

242. *Aux origines de la théologie du péché*, par Henri Rondet, S.J., dans *Nouvelle Revue théologique*, 89, 1957, 16-32.

Sont examinés : 1° les Pères apostoliques, Hermas notamment : positions très proches de la théologie juive ; 2° les Apologistes : progrès considérable, surtout avec Justin ; 3° saint Irénée et les antignostiques, qui par réaction sont amenés à mettre en relief des aspects nouveaux du péché ; 4° Clément d'Alex. ; grand moraliste, il apporte nombre d'explications et de précisions qu'il intègre dans une gnose chrétienne, théorique et pratique, à plusieurs degrés, opposée à la gnose hérétique et païenne ; 5° avec Origène, la théologie du péché, centrée sur la notion de liberté, entre dans la phase savante — l'exposé de l'A. se fait ici très détaillé. Analysant les différences de gravité, Origène avance d'excellents critères, sans arriver cependant à un net discernement du mortel et du véniel. — Cette prospection se donne comme une étude de seuil de la théologie du péché dans saint Augustin. Peut-être n'est-elle pas assez dégagée dans son ensemble des études de base d'où les différentes parties en sont extraites et qui traitent directement de la morale des Pères.

A. D.

243. *Le Péché selon S. Augustin et selon S. Thomas*, par M. Huftier, thèse de doctorat, dactylographiée, in-4°, 552 p.

La I^re^ partie de cette thèse, la plus développée, p. 1-338, étudie la doctrine augustinienne du péché : 1° dans sa nature ; 2° dans ses causes, la liberté créée, la tentation, le démon ; 3° dans ses suites, l'esclavage à l'égard des biens fugitifs et du démon, et la séparation de Dieu, la damnation éternelle. Une large Introduction, p. 1-30, reprend l'analyse des *Confess.*, I-VIII, pour décrire l'expérience du péché et la découverte par Augustin du rôle de la liberté, à l'encontre du manichéisme, ce qui met à nu la responsabilité et la mauvaise foi du pécheur. Un chap. de conclusion sur *Plotin et le péché* montre plusieurs thèmes du philosophe païen repris par Augustin, mais celui-ci s'en distingue radicalement grâce à la Révélation qui éclaire le sens personnel du péché, révolte contre Dieu et, comme conséquence, la nécessité et le sens de la Rédemption par la mort du Christ, Verbe incarné. — La II^e^ partie, plus courte, p. 339-510, développe selon le même plan la doctrine thomiste du péché en insistant sur les précisions apportées par les réflexions scolastiques : par ex., la distinction entre péché mortel et véniel dont l'A. ne parle en sa I^re^ partie que par mode d'excuse, (*Introd.*, p. III) et dans une courte note, p. 456. Ici encore le sujet s'élargit par un

chap. sur *le péché chez les Salmanticenses*, p. 492-515, où la pensée thomiste est précisée : étude intéressante en soi, mais qui distend les deux parties de la thèse au lieu d'en resserrer l'unité.

L'étude du péché selon saint Augustin est à la fois surabondante et incomplète ; l'A. a conscience des problèmes importants, multiples et variés qu'il soulève en passant, principalement en des notes très fréquentes qui gonflent son exposé ; aussi, présente-t-il celui-ci comme une « première étape et une sorte d'ébauche » conçue « sous forme de florilège » pour suggérer « ce que saint Augustin met sous les trois acceptions du mot *péché* : l'acte du péché, ses causes, ses conséquences ». Le grand nombre de citations avec renvois précis à Migne est en effet une première richesse de ce travail. Mais il y a souvent aussi des extraits des meilleurs augustinisants, où s'amorcent de nouveaux problèmes par mode de digression : par ex. (p. 53, n. 12) sur la Loi, cause de nos péchés ; ou sur la nature du péché en saint Augustin comparé avec saint Thomas (p. 94, n. 4), avec Plotin (p. 96, n. 16), avec Platon (p. 99, n. 26), etc. Parfois, le développement par approches successives manque de clarté, par ex., p. 39-51, on se demande si pour Augustin, tout péché est une « révolte contre Dieu » : n'y a-t-il jamais « péché de faiblesse » ? La réponse est seulement suggérée, p. 90 : pour lui, « le vrai péché est le péché de malice » (?). De même, l'étude du péché chez Plotin, p. 310-312, pose, spécialement en note (n. 51 et 52, p. 331) le problème de l'acceptation libre du mal, bien difficile à résoudre, puisque chez le philosophe païen, « le péché n'atteint jamais l'âme spirituelle » (cf. p. 333, n. 57) : le problème reste en suspens... mais une étude approfondie du *péché dans Plotin et S. Augustin* serait à elle seule un excellent sujet de thèse. — La plupart des citations sont fort bien choisies ; mais sur la masse, quelques-unes sont infléchies en un sens différent d'Augustin : par ex., p. 162, l'A. affirme que « si l'homme pèche, c'est toujours par suite d'une suggestion du démon » ; mais la note 7, p. 167, ne dit rien de tel, ni dans la phrase citée, ni dans le contexte du *Serm. CCXCIV* (et non CXXIV comme dit la n.), c. 15, qui parle du péché originel où Adam imite le démon. Mais ces faiblesses de détail, plutôt rares d'ailleurs, n'enlèvent rien aux richesses de ce florilège très suggestif.

F.-J. T.

244. *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne*, par A.-M. Dubarle, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 113-136.

1° Ce problème semble avoir été soulevé par Augustin ; 2° il y a répondu affirmativement ; 3° P. Lombard a rallié l'ensemble des théologiens à la solution négative ; 4° le Concile de Trente a évité de se prononcer sur la question. — Les premières recensions de textes chez Augustin datent de 1926, par J. de Blic, et de 1931 par J. Turmel. L'A. récuse quantité de passages invoqués à tort. Subsistent : comme premier témoin, *In ps.* 105, 6, puis des textes clairs de l'*Enchiridion*. L'*Opus imp. c. Jul.* en contient d'autres établissant qu'en 429 Aug. n'a pas renié cette opinion. De 421 à la fin de sa vie, il aurait cru que le *reatus* même des péchés actuels se transmettait des ancêtres immédiats à leur descendance. Le silence des textes dans l'intervalle pose un problème auquel l'A. touche très incidemment note 27 : il faut y voir l'indice qu'il n'y a pas là une idée dominante d'Aug. qui omet d'en faire mention, même à propos de *Heb.* VII, 10.

A. D.

245. *Onze Vaders in het Geloof*, par H. Vandenberghe, éd. 't Groeit, Antwerpen, 19 × 11 (1956), 172 p.

Pour faire connaître les Pères de l'Église, l'A. en présente douze (en 12 ch.) qui à la fois sont témoins d'une époque et restent actuels par leurs œuvres. Le ch. XI,

p. 130-160 sur saint Augustin, est intitulé : *Sainteté et sens du péché* (zondebesef). Les *Confessions*, expose l'A., découvrent le profond désordre du péché à la lumière d'une conscience très délicate ; le converti en déduit le rôle fondamental de l'humilité dans le vie chrétienne ; l'évêque, par suite, se fait en un sens le « défenseur du péché » en maintenant contre les donatistes que l'Église terrestre est mélangée de justes et de pécheurs, et contre les pélagiens, que sans la grâce on ne peut vivre ici-bas sans péché. Mais par sa confiance en Dieu et sa prière, animée d'une charité éminente qui atteint la vie mystique, il nous entraîne, quoique pécheurs comme lui, vers les sommets de la sainteté. — Exposé de bonne vulgarisation, à un point de vue cependant assez limité.

F.-J. T.

246. *Le Purgatoire dans la prédication de saint Césaire d'Arles*, par Pierre Jay, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXIV, 1957, 5-14.

Profitant de la nouvelle édition des œuvres de saint Césaire, *Corpus Christianorum*, t. 103-104, l'A. tire au clair le rôle de l'évêque d'Arles dans l'évolution du dogme du purgatoire. Il faut en rabattre sur l'importance ou du moins sur la signification vraie de ce rôle. Césaire n'a été qu'instrument de divulgation d'*éléments* qui entreront après lui en d'autres synthèses : feu, temps, lieu, durée... Des théologiens aux préoccupations différentes exploiteront ses « autorités augustiniennes », puisque sa vogue aux XII^e^ et XIII^e^ siècles lui viennent de représenter la doctrine d'Augustin. Et de fait, il s'en tient à Aug. sans plus. Dans sa prédication (*Sermon* 167, mais surtout 179) comme dans celle d'Aug. (*Sermon* 37), comme très notamment dans *De civ. Dei*, XXI, 26, il n'est question que de l'*ignis purgatorius* du jugement, nullement d'un feu « du purgatoire » proprement dit, de même qu'on retrouve chez lui des *peccata capitalia* et des *minuta peccata*, matière les uns du feu éternel, les autres du feu transitoire (*I Cor.*, III, 11-15). Des passages également ont amené à penser qu'il était partisan d'un purgatoire immédiatement après la mort. — Étude précise, bien insérée dans son contexte de tradition patristique (Aug. n'est pas seul à avoir influencé Césaire) et qui modifiera quelques affirmations avancées de *Purgatoire*, D. T. C., par A. Michel (donné comme remarquable, p. 12).

A. D.

247. *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, par Joseph Grotz, Verlag Herder, Freiburg, 1955, 23,5 × 16, XXI-490 p.

L'A. expose l'histoire du développement de l'institution de divers degrés de pénitence dans l'Église anténicéenne. Il donne en appendice (451-485), le texte des documents grecs utilisés et (486-490) un index de noms et de choses indispensable. Comme il limite sa recherche à la période anténicéenne, en Occident comme en Orient, il n'est amené qu'occasionnellement à parler d'Augustin. On trouvera, p. 98-99 une note (6) assez longue sur le glissement du sens de l'expression *pulsare ad ecclesiam*, de Tertullien, par Cyprien, à Augustin (*Enarr. in psalm.* 62, 23). Cependant, pour comprendre la portée de ce glissement, il est nécessaire d'être informé de la doctrine et du rite pénitentiels chez Cyprien (p. 73-171) et surtout du sens de l'expression *paenitentia plena* (p. 77-82), qu'Aug. remplacera par *paenitentia luctuosa et lamentabilis* (*De div. quest.* 83, 26) et par *paenitentia maior et insignior* (*Ep.* 151, 9). Il est évident qu'on ne peut se faire une idée exacte de la doctrine et du rite pénitentiels chez Aug. sans recourir à la tradition africaine et spécialement à Cyprien. A ce point de vue l'étude de Grotz s'avère indispensable.

A. de V.

248. *Bussgewalt, Pfarrzwang und Beichtvaterswahl nach dem Dekret Gratians*, par Eugen Heinrich Fischer, dans *Theologische Quartalschrift*, 134, 1954, 39-82.

On sait que Gratien utilise pêle-mêle beaucoup de textes augustiniens, authentiques et inauthentiques. Dans le *Tractatus de poenitentia*, dist. 6, où il est question du ministre de la pénitence, — ce qui est pour l'A. l'occasion de faire cette étude approfondie du pouvoir de juridiction, de l'obligation de se confesser à son propre curé et éventuellement de la liberté de se choisir un confesseur, d'après Gratien et les écoles théologiques contemporaines, — dans ce *Tractatus de poenitentia*, dist. 6, l'auteur, qui n'est peut-être pas Gratien lui-même, s'inspire couramment du traité pseudo-aug. *De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam :* PL 40, 1113-1130. Il n'entre pas dans les vues de Fischer de faire l'histoire de ce traité, dont l'influence a été si grande et durable, grâce probablement à la conviction qu'il était vraiment d'Augustin. Il date probablement du milieu du XI^e^ siècle ; voir B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930, p. 193.

A. de V.

VIE SPIRITUELLE

249. *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Agustín*, par Ángel Alcalá Galve, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 592-624 et CLXXI, 1958, 375-418.

L'A. reprend l'analyse de la conversion d'Augustin telle que nous la montre les *Confessions*, au point de vue de ce qu'il appelle l'*intériorité*. Il n'examine pas la doctrine augustinienne de « la recherche de Dieu en soi-même », mais la manière dont Augustin l'a vécue, les obstacles qu'il a trouvés, ses efforts pour les vaincre, les étapes de son succès. Les grandes lignes de l'exposé sont assez claires : Après avoir noté la force de l'éducation chrétienne de Monique, l'A. montre les obstacles qui s'accumulent avec la dispersion des passions, le matérialisme manichéen qui tirent Augustin hors de lui. Mais il y a, en face, la présence de Dieu dans l'intime du moi, qui rappelle le prodigue (cf. 2^e^ point, p. 613-624, où l'A. oublie un peu son propos concret pour des considérations théoriques). La conquête de l'intériorité se fera par une double conversion : celle de l'*esprit* commencée avec l'*Hortensius*, continuée avec saint Ambroise, achevée, selon l'A., avec la lecture des *Platonici* ; puis celle du *cœur* par la purification, grâce surtout à l'humilité, pour détruire l'orgueil qui éloigne de Dieu, et à la continence, pour remplacer la dispersion des passions par l'unité de l'amour exclusif de Dieu. — Autour de ces grandes lignes, l'A. introduit diverses considérations secondaires, par ex. sur le problème de la religiosité et le mystère de « l'homme fait pour Dieu » (Introduction) ; sur la conception de Dieu pur esprit, où il relève, p. 390-391, comment le ch., *Confess.*, VII, IV, 6, peut être une source de l'argument de saint Anselme (digression intéressante en soi, d'ailleurs), etc. — Le point de vue choisi de l'*intériorité* pouvait renouveler l'étude, souvent faite, de la *conversion* augustinienne. Celle-ci cependant n'a pas été, semble-t-il, assez approfondie : ainsi, p. 386, l'A. relève avec raison certaines restrictions étonnantes que signale Augustin dans la foi chrétienne qu'il aurait déjà recouvrée, selon son interprétation ; et il tente de les expliquer par diverses circonstances extérieures, éducation, soucis, etc. : explication qui me paraît fort insuffisante. Surtout, p. 392 et 398, l'A. semble bien croire que la lecture des platoniciens (*Confess.*, VII, x, 16) a permis à Augustin une *conversion totale* au point de vue *intellectuel*, et qu'il ne reste plus à obtenir que la conversion du cœur. C'est pourtant après cette « vision de Dieu-Vérité » qu'Augustin « confesse » cette grave déficience de ne plus croire à l'Incarna-

tion (cf. *Conf.*, VII, XIX, 25). Ce fait qui a échappé à l'A., exigerait une analyse beaucoup plus nuancée des progrès d'Augustin vers la pleine lumière. — Signalons encore, p. 380, la formule « Crede ut intelligas » rapportée à *De vera relig.*, c. 44, 45, où elle n'est qu'implicitement. C'est le *Serm.* 43, n. 3 et 6-7, qui l'explicite en détail.

F. J. T.

250. *Dulcedo, Dulcedo Dei*, par Jean CHATILLON, dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, 2e partie, 1957, c. 1777-1795.

I. *Vocabulaire de l'antiquité* (très bref : 1778-1179). — II. *Donné biblique et versions latines*, 1779-1784. D'après *In psalm.* 105, 2 et 5, Augustin sait fort bien que, surtout dans les traductions provenant de l'Église d'Afrique, *suavis* et *suavitas* rendent simplement *bonus* et *bonitas* ou *benignitas*, ce qu'il préfère (*In ps.* 118, 17, 1). — III. *Spiritualité patristique et médiévale*, 1784-1794. Cette partie, la plus importante, a pour source principale J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei* (Munster, 1937) — spécialement sur les Pères et les médiévaux, il n'existe encore aucune étude sérieuse. Concernant *Amertume et Douceur* (c. 1786), Ambroise et Augustin les interprètent de l'amertume de la nature pécheresse, contre la douceur que la grâce fait trouver dans la croix (*Quest. in heptat.*, 2, 57). Les mêmes docteurs donnent de la manne, du lait et du miel une interprétation christologique (c. 1789-1790), cf. *In Joh.*, IV, 26, 12, etc. — L'A. rencontre (c. 1790) la théorie des « sens spirituels » : tradition grecque et tradition latine. Augustin (*Sermo* 119, 4) « reprend à son compte une énumération des sens spirituels qui paraît bien venir d'Origène et évoquée *Ps.* 33, 9, pour justifier l'existence d'un goût spirituel ». Cf. richesse de ce thème sur la base de *dulcedo, suavitas, jucunditas, delectatio...*, surtout dans les *Enarrationes*.

En tous ces textes, il est difficile de décider s'il s'agit d'une connaissance mystique proprement dite. Par transposition du moins. ils sont aptes à fonder une théologie mystique véritable. Les médiévaux s'y appliqueront avec ferveur : cf. saint Grégoire, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure.

A. D.

251. *Douceur*, par André-Ignace MENNESSIER, dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome II, 2e partie, 1957, c. 1674-1685.

Sémantique biblique (I) analyse les composantes de la douceur chrétienne d'après le vocabulaire de la Bible. Ces éléments se retrouvent dans les exposés des Pères (II) avant la systématisation thomiste (III). Chez Augustin (1676-1677), ils se rencontrent surtout dans les *Sermones* et les *Enarrationes* : docilité à Dieu, maîtrise de soi, force dans l'adversité, conformité au Christ. La conclusion (1684-1685) insiste sur le couple *humilité-douceur* que R.-A. GAUTHIER, dans *Magnanimité*, Biblioth. thomiste, 28, 1951, a étudié du point de vue évolutif en dégageant le rôle d'Augustin.

A. D.

252. *L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin*, par Louis CHEVALLIER et Henri RONDET, S.J., dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 221-234.

Vanitas, thème platonicien, dépassé dans la purification biblique, à partir de *Eccl.*, 1, 2, dont Augustin connaît deux leçons : *v. vanitantium*, jusqu'au *De civit.*, et *v. vanitatum*, seulement dans *Contra Jul.* et *Opus imp.* Il obtient tout son éclairage

en corrélation avec *veritas*, notamment *veritas Dei*, qui est révélation de la *vanitas hominis*. Thème important : c'est le lieu philosophico-théologique de la doctrine de la condition humaine présente, caractérisée par la temporalité-caducité de toutes choses *sub sole*, comme conséquence du premier péché, non de quelque incarnation à la manière d'Origène. Elle est mystère inaccessible à la pure philosophie. Vanité des choses et vanité de l'homme y sont indissociables. Une lacune pourtant est à relever dans la visée augustinienne : la *vanitas* biblique n'y atteint pas toute sa dimension cosmique. Elle est magnifiquement analysée du point de vue de l'homme dans l'intervalle chute-résurrection, sans parvenir à la transfiguration du cosmos. — Bonne base de prospection dans la théologie augustinienne du péché que cette étude, qui a filé le thème à travers l'œuvre entière d'Augustin.

A. D.

253. *Chrétiennes des premiers siècles*, par A.-M. La Bonnardière. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Les Éditions Ouvrières, Paris, 1957, 19 × 14, 157 p.

L'A. a mis en œuvre, avec un art sûr et délicat de la présentation aussi bien typographique que littéraire, sa connaissance de l'Écriture et des Pères, notamment de saint Augustin, dont les vues formulées en de beaux textes scandent la marche de ce pèlerinage aux plus vénérables sanctuaires de la sainteté féminine. La prédication d'Augustin, mais aussi son exégèse, que l'A. a explorée en toutes directions, sa correspondance et maints traités, lui fournissent à point nommé le mot ou le développement topique. Cette anthologie n'est pas moins riche en citations de saint Jérôme et de saint J.-Chrysostome, en récits tirés des *Actes des martyrs* et autres écrits des premiers siècles. Ce cortège de femmes chrétiennes prend son départ avec Marie la première chrétienne (ch. I). Et toutes, contemporaines du Christ ou des apôtres, martyres, vierges, veuves, épouses et mères se retrouvent en la femme de l'Apocalypse (ch. XII). Sainte Monique est évoquée (140-143), par la discussion philosophique à laquelle elle prend part dans le *De beata vita*. On comprend que l'A. n'ait pas voulu encombrer de tables ce genre d'ouvrage ; beaucoup regretteront celle des auteurs cités.

A. D.

254. *Augustinisch und Ignatianisch*, dans *Ignatianisch*. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Heiligen Ignatius von Loyola, par Erich Przywara. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main, 1956, 19,5 × 12, 149 p. (Voir p. 109-140.)

Dès le titre — que j'ose traduire par « augustinien et ignatien », pour respecter le strict « anonymon » que l'A. a voulu y mettre (p. 9), mais non sans en accentuer l'indétermination — le lecteur se voit placé devant la difficulté de saisir une pensée qui s'exprime volontiers en termes abstraits. Je me contente de donner les grandes articulations de cette étude. Il s'agit d'expliquer et de réduire, si possible, l'opposition qui existerait entre « l'ignatien » et « l'augustinien » au point de se manifester dans les fondements mêmes de la culture occidentale. Cette opposition serait triple : Dieu « Vérité » — Dieu « But » ; cosmos de vérité, intelligible — cosmos de réalités pratiques ; homme de vérité dans la Trinité, dont il porte la ressemblance et qu'il cherche à contempler — homme, image de la Trinité mais davantage dissemblant, que Dieu saisit et prend à soi. Il y a pourtant une réduction possible de cette opposition, mais dans la profondeur commune d'un rythme unique à deux temps, l'un de distanciation, l'autre d'unification, rythme dynamique, qui cherche toujours davantage pour servir toujours plus, dynamisme agonistique aussi de part et d'autre à cause de l'abîme de la perfection de Dieu et de la misère de l'homme, qui fait que tout

progrès est un dépassement par bonds. On peut caractériser l'opposition et sa réduction, tout en gardant une nuance de différenciation par l'expression suivante : l'augustinien, c'est une passivité héroïque, l'ignatien, c'est une héroïque activité. Après ce résumé laborieux et sans doute peu clair pour des esprits cartésiens, je dois signaler que l'A. fait au cours de son exposé quelques remarques, générales il est vrai, mais très suggestives, sur l'influence de « l'augustinien » et de « l'ignatien » sur la pensée occidentale ; qu'il voit dans les derniers livres du *De Trinitate* (il ne dit pas lesquels) une pénétrante critique des premiers livres du même ouvrage au sujet de l'homme, image de Dieu, en accentuant l'incompréhensibilité de Dieu (p. 123) ; critique encore plus aiguë dans le *Sermon* 52, 10, 23 (que l'A. date de la vieillesse de saint Aug., mais que Kunzelmann place entre 410-412).

A. de V.

V. — ÉTUDES GÉNÉRALES

S. AUGUSTIN

255. *Augustinus, Heiliger und Kirchenlehrer, grösster der Kirchenväter*, par E. Hendrikx, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2e édit. sous la direction de Josef Höfer et Karl Rahner, Herder Freiburg, I, 1957, col. 1094-1101.

Sous quatre rubriques : Vie, Appréciation d'ensemble, Doctrine et Œuvres, l'A. réussit à résumer l'essentiel qu'on peut s'attendre à trouver dans une notice de dictionnaire sur saint Augustin. L'exposé est dense, clair et serein, indiquant de quelques mots les questions en litige, sans entrer dans les discussions, mais marquant parfois discrètement une prise de position personnelle : lecture de Plotin *et* de Porphyre (col. 1095) ; l'expérience mystique d'Augustin et sa doctrine mystique ne se laissent pas définir sans plus par les descriptions ni ranger sans plus dans les classifications traditionnelles de la mystique classique (espagnole) : ce dernier adjectif, mis entre parenthèses, me semble indiquer que l'opinion de l'A. sur la mystique d'Augustin s'est quelque peu assouplie par rapport à sa thèse de Würzburg *Augustins Verhältnis zur Mystik*, 1936. La bibliographie est nécessairement succincte et il va de soi qu'elle mentionne surtout les principaux ouvrages allemands.

A. de V.

256. *Il pastore d'animo in Sant'Agostino*, par D. Odo Fusi Pecci, Marietti, Torino, 1957, 21 × 15, 144 p.

Ouvrage sans nulle référence à celui de F. Van der Meer. Le point de vue est strictement et directement pastoral au sens moral et pédagogique. A l'intention des prêtres de langue italienne, il trace le portrait de l'éminent pasteur d'âmes que fut le prêtre et l'évêque d'Hippone, en en dégageant les applications pratiques. Le plan est significatif : 1. Les débuts d'Augustin, ordonné prêtre par surprise. — 2. L'idéal qu'il se fait du Christ parfait pasteur. — 3. Les vertus du bon pasteur que fut Augustin. — 4. Les devoirs du bon pasteur d'après sa vie. — 5. L'actualité du message pastoral d'Augustin. — Des références surtout à la prédication et à la correspondance. Les études consultées sont celles de Bardy, de Boyer, de Combès, de Comeau et de Cayré.

A. D.

257. *San Agustín, pastor de almas,* par P. Juan-Manuel del Estal, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios,* CLXX, 1957, 472-480.

L'A. a publié dans la même revue *S. Agustín, conductor de almas y pueblos* (CLXVIII, 417-438) ; il est à même d'avancer quelques compléments sur le sujet (cf. spécialement la note p. 479). Son article est une présentation critique de l'ouvrage de Fr. Van der Meer, *Augustinus de Zielzorger,* non d'après l'édition hollandaise (Utrecht, 1946 et 1949 : cf. *Bullet. august. pour* 1947, nº 410), ni d'après la traduction allemande (Köln, 1951 et 1953 : cf. *Bull. aug. pour* 1953, nº 205), mais sur la base de la traduction française *(ibid),* par Viale, Jourjon, Darcy et Blondet. L'analyse débute par la comparaison des trois éditions à l'avantage de la française, qui l'emporte par une meilleure répartition des matières en deux tomes cohérents et un texte mieux présenté, mais surtout par l'intérêt des mises au point, rectifications et corrections auxquelles l'ont soumise les auteurs, notamment H. Chirat, dans la révision des notes avec addition de notes nouvelles ; les pages qui concernent la topographie ont été renouvelées, avec illustrations mieux appropriées (cf. à ce sujet la note instructive p. 477, 2).

A. D.

258. « *Nature et valeur des biographies et autobiographies médiévales* », conférences de A. Vernet, à l'École pratique des Hautes Études, 1957-1958. Résumé dans *Annuaire* 1957-1958, *École pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses,* Paris, 1957, p. 63-64.

Ont été examinées les vies médiévales de Virgile, d'Ovide, de saint Augustin et de Boèce.

INFLUENCE AUGUSTINIENNE

259. *Augustinismus in der Theologie und Philosophie des Mittelalters,* par B. Decker, dans *Lexicon für Theologie und Kirche,* 2e édit., Herder Freiburg, I, 1957, col. 1092-1094.

Cette brève notice fait toucher du doigt d'une part combien équivoque est le terme d'augustinisme, par rapport à saint Augustin et par rapport aux diverses tendances qui s'y révèlent, d'autre part combien peu les historiens sont d'accord sur sa définition.

A. de V.

260. *Citazioni di Grammatici e di Classici nell' « Ars » di Ilderico,* par Anselmo Lentini, dans *Aevum,* XXVII, 1953, 240-250.

Ilderic est un grammairien du IXe siècle ; il fut probablement élève de Paul Diacre, l'auteur d'un *Ars Donati,* et écrivit à son tour une grammaire (codex cassinensis 299). Il y cite divers auteurs et s'inspire probablement aussi de saint Augustin. L'A. relève (p. 244-247), certains passages témoins ; mais il ne peut prouver une influence directe d'Augustin.

A. de V.

261. *Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions »*, par Pierre Courcelle, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 163-174.

Partant d'une simple suggestion de Gilson, l'A. établit que presque toutes les œuvres d'Ailred de R., notamment dans leurs passages biographiques, décèlent l'influence des *Confessions*. Il en fait la preuve par textes parallèles tirée de *De institutis inclusarum*, *Oratio pastoralis*, *De spiritali amicitia*, et de contextes issus tout entiers des *Conf.*, cf. *Speculum caritatis*. — De là un problème d'historicité. l'A. explique le genre de sincérité qu'il faut reconnaître en ces emprunts littéraires prolongés et répétés. Ailred est tellement pénétré des *Conf.*, style et pensée, qu'il ne peut exprimer son expérience personnelle : passions de jeunesse, amitiés, phases de sa conversion..., que par référence au récit d'Aug., dans les cas mêmes où cette expérience est opposée et hétérogène à celle de son maître. L'érudition de l'A. a replacé son analyse dans un riche contexte médiéval qui en corrobore les conclusions.

A. D.

262. *The Gothic Cathedral.* The Origins of Gothic Architecture & the Medieval Concept of Order. With an Appendix On the Proportions of the South Tower of Chartres Cathedral by Ernst Levy, par Otto von Simson, Routledge & Kegan Paul, London, 1956, 26 × 20, xxiii-307, avec une carte dépliante et 68 Pl., dont 4 en couleur. 42 s. net.

Devant la riche beauté de ce volume on serait tenté de dépasser, dans la recension, les limites imposées par ce Bulletin. L'A. expose les origines de l'architecture gothique et le concept médiéval de l'ordre. Il groupe l'abondance de la matière sous trois titres : I. Le plan gothique et le concept médiéval de l'ordre ; II. Naissance du gothique ; III. Achèvement. Un appendice, dû à E. Levy, traite des proportions de la Tour du Sud de la cathédrale de Chartres. L'influence augustinienne est spécialement soulignée dans le deuxième paragraphe de la Ire partie, qui porte le titre : *Measure and Light* (mesure et lumière), p. 21-58. Les principaux éléments de ce paragraphe ont déjà été publiés sous le titre *Wirkungen des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gotik*, dans *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters » herausg. J. Koch, Band III, Leiden-Köln, 1953, 158-179. Nous l'avons signalé dans *Bulletin augustinien pour* 1954, n° 489 dans *Rev. des étud. aug.*, III, 1957, 298. Prière de s'y reporter. Bien qu'ici encore l'A. cite de préférence des auteurs modernes, il ne néglige pas de se référer aux sources contemporaines et aux œuvres de saint Augustin : il cite : *De musica*, *De ordine*, *De lib. arb.*, *De vera relig.*, *De genesi ad litt.* (IV, 28 lumière), *Soliloq.* (II, 18 invoqué en faveur de saint Bernard contre l'emploi d'images, p. 23), *serm.* 252, 256, 337, 362 ; *Enarr. in psalm.* 122, 3 (symbolisme spirituel de l'édifice matériel), *Retract.* et *De Trinitate* (IV, 2, 4, l'harmonie des nombres et la Rédemption). L'A. a raison, à mon avis, d'affirmer que le concept d'architecte n'est pas venu au moyen âge d'Aristote, mais d'Augustin, peut-être cependant par le truchement de Boèce. A ce propos, la question reste ouverte de savoir si, pour le concept de l'ordre, de la mesure et de la lumière, base du gothique, l'A. considère Augustin comme l'une des sources directes, ou s'il ne fait appel à lui que pour caractériser le milieu néoplatonisant et pythagorisant où ce concept est né. Signalons une belle reproduction d'une initiale du ms 550 Laon, fol. 19, représentant saint Augustin (Pl. 22a).

A. de V.

263. *Joachim of Flora.* A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence, par Morton W. Bloomfield, dans *Traditio*, XIII, 1957, 249-311.

L'A. a conçu son étude — qui était primitivement une communication au Medieval Club of New York (mars 1956) — non comme un travail sur des textes originaux, mais comme un état de la question d'après les travaux sur le sujet : de là une richesse d'informations sur la vie, la pensée, l'œuvre, ses sources et son influence, de Joachim de Flore, qui rendra de grands services. Mais du fait que les rapports entre Joachim et Augustin ont été peu étudiés, cette étude est pauvre en données augustiniennes : quelques affirmations générales, qui ne s'appuient pas sur des preuves, mais qui peuvent cependant suggérer une orientation de recherche. A ce titre je me permets de les citer : 1° P. 270. Comme exégète, spécialement de l'Apocalypse, Joachim aurait joué un rôle important dans la réorientation de l'interprétation de la Bible vers des vues historiques et concrètes, s'éloignant des vues morales de Tyconius et d'Augustin. En cela, il reviendrait à la tradition de Victorinus (303), qui appliquait l'Apoc. à l'histoire contemporaine. Et l'A. cite W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Berlin, 1935, p. 126 ; Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia ; A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley-Los Angeles, 1949, p. 17. — 2° P. 277. Parlant des sources de Joachim, l'A. affirme que saint Augustin a exercé sans doute une prépondérante (major) influence sur Joachim ; celui-ci le cite largement et il lui doit beaucoup de ses idées générales ; son esprit est pénétré de conclusions et de méthode augustiniennes ; mais il n'a pas l'orientation psychologique d'Augustin et sa manière de concevoir la Bible comme une esquisse historique de l'avenir n'est décidément pas augustinienne. Dans la note 116, p. 277, cependant l'A. avoue qu'il est difficile de faire entrer la pensée d'Augustin dans des catégories simples. Il sait aussi que certains (P. Brezzi) admettent chez Augustin « une vue progressive de l'histoire temporelle ». Si cela était exact, dit-il, Joachim serait plus près d'Augustin qu'on ne le pense communément. Toutes choses qui demanderaient d'amples recherches et explications.

A. de V.

264. *Gli Agostiniani e la grande unione del* 1256, par Ugo Mariani, O.E.S.A., Quaderni Veltri, Roma, 1957, 18 × 13, 44 p.

1. La fondation originale d'Augustin est située dans l'histoire du monachisme occidental. — 2. La Règle de saint Augustin « qu'elle soit le texte même d'une règle rédigée par Augustin pour ses premiers monastères ou un remaniement de l'Épitre 211 » représente la pensée authentique de l'évêque d'Hippone. L'*Ordo monasterii* est une composition postérieure. — 3. Histoire de l'O.E.S.A. du XII^e siècle à nos jours.

A. D.

265. *Le « De gradibus formarum » de Guillaume de Falegar, O.F.M.*, par P. Glorieux, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXIV, 1957, 296-319.

A l'ouvrage capital de R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, 1951, l'A. apporte un complément d'intérêt : l'édition d'un texte bien connu mais resté à l'état de manuscrit. Il a suivi le meilleur témoin : *Paris Arsenal* 457. L'authenticité n'en est plus contestable. La rédaction doit se situer dans les débuts de la controverse, très probablement en 1271 ou 1272. Ce document représente le texte définitif rédigé par Guillaume de Falegar, d'une dispute

publique dont un autre ms., *Assise* 158, donne la forme spontanée, prise en cours de séance, laquelle se tint à Paris. Augustin ne compte pas parmi les plus importantes *auctoritates* du maître franciscain ; Aristote est la principale source explicitement invoquée. Les références augustiniennes s'égaillent sur une demi-douzaine de traités assez différents les uns des autres. Le *De quant. anim.* 33, 78 fournit le meilleur argument : la *nobilissima dignitas animae rationalis* ; elle est une exigence à admettre entre elle et la matière des formes dispositives intermédiaires. G. de F. soutient en effet la pluralité des formes substantielles sous la forme rationnelle ultime et complétive. Il a eu la sagesse d'écarter l'argument de l'âme du monde ; il était tentant d'en appeler à une pluralité de formes dans un monde-animal, dont les formes particulières seraient reçues sous l'emprise de la forme universelle. La *Retractation* d'Augustin, 1, 5 est fidèlement signalée (p. 299).

A. D.

266. *Augustinerschule*, par L. Hödl, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2e édit., Herder, Freiburg, I, 1957, col. 1089-1092.

L'A. distingue : 1° une école augustinienne plus ancienne, celle qui enseignait la théologie et la philosophie dans l'ordre des Ermites d'Augustin et eut une grande influence à Paris au XIVe siècle ; 2° une école augustinienne plus récente, qui pendant le XVIIe et XVIIIe siècles s'est distinguée dans la controverse avec le calvinisme, le bajanisme, le jansénisme au sujet de la grâce. Il en fait brièvement l'histoire et en donne les doctrines caractéristiques dans les grandes lignes.

A. de V.

267. « *La mystique pendant le XVIIe siècle* », conférences de Jean Orcibal, à l'École pratique des Hautes Études, 1957-1958. Résumé dans *Annuaire*, 1957-1958, *École pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, Paris, 1957 80-83.

Influence de l'augustinisme.

268. *A actualidade de Santo Agostinho, no XVI Centenario da sua morte*, par Antonio de Magalhaes, S.J., dans *Brotéria*, LX, 1955, 5-14.

Actualité d'Augustin en général, telle qu'elle résulte à la fois de sa personne et de son œuvre.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Henri Sérouya, *Les Esséniens*, Paris, Calmann-Lévy, 1959, 244 pages (Coll. Liberté de l'esprit).

L'historien bien connu de Spinoza et de la Kabbale s'efforce de faire la lumière sur cette communauté d'ascètes et même, oserait-on dire, de moines juifs qui vivaient en Palestine à peu près au temps du Christ. Une érudition considérable a déjà été dépensée sur ce sujet, devenu très actuel après la découverte des manuscrits de la mer Morte. On a cherché l'origine de la secte dans le dualisme iranien ou dans l'idéalisme néopythagoricien. On a identifié Essénisme et secte de Qumrân. On y a vu le véritable point de départ du christianisme.

Sérouya estime qu'il faut se méfier de la méthode comparative. Celle-ci s'appuie souvent sur des similitudes trop peu déterminées pour permettre une conclusion rigoureuse. L'usage des ablutions et des repas sacrés, l'ascétisme, le dualisme de l'âme et du corps, l'attente des sanctions d'outre-tombe ne suffisent pas à imposer une filiation ou une parenté entre deux sectes religieuses. D'après notre auteur, les témoignages les plus précis sont ceux de Philon et de Josèphe. Dans la description détaillée que ces auteurs nous donnent de la vie essénienne, on doit souligner son caractère mystique, contemplatif et proprement judaïque. Si des influences helléniques ou persanes ont joué, elles restent secondaires. L'Essénisme éclaire le personnage de Jean Baptiste, le Maître de justice supplicié fait mieux comprendre le Christ. Mais une identification sur ce dernier point est impossible. C'est donc d'autres groupements juifs qu'il faut rapprocher les Esséniens.

« La secte essénienne, écrit Sérouya, semble être étroitement attachée à la secte pharisienne, ou plutôt, selon Lucius, à la secte des *Hassidim* qui, à l'époque de la lutte contre les Syriens, se seraient tout à fait détournés du culte des sacrifices au temple, puisque ce culte fut interrompu à cette époque pendant plusieurs années » (p. 70).

On appréciera dans cet ouvrage la documentation abondante, mais dominée, la probité méthodique qui garde l'auteur des jugements hâtifs et lui fait respecter, même dans les parallélismes matériels, l'irréductibilité formelle des doctrines et des mouvements religieux.

Signalons seulement, pour la prochaine édition, quelques distractions : une apparence de confusion entre la Conception virginale et l'Immaculée Conception (qui sont deux dogmes catholiques bien distincts), p. 218 ; l'absence ou l'écriture fantaisiste des accents et esprits grecs ; enfin « Antoine Millet » (p. 241) pour désigner le linguiste Antoine Meillet.

Jean TROUILLARD.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, sous la direction de **R. Aubetr** et **E. von Cauwenbergh**,, fasc. 80 *Dioscore-Downside*, Letouzey et Ané, Paris, (1959), = t. XIV, col. 513-768.

Feuilleter un nouveau fascicule de ce Dictionnaire est comme voyager en esprit à travers les temps et les espaces ; la rigueur de l'ordre alphabétique devient une source de fantaisie dans la rencontre des personnages, les visites des diocèses, les séjours dans les abbayes, qu'il nous ménage ; on est pressé... mais on s'arrête volontiers auprès de l'homme qui intéresse, dans le diocèse qui rappelle des souvenirs, dans l'abbaye qui est ou fut un foyer de culture et de sainteté ; parfois c'est le guide qui persuade à tarder... N. Backmund dans le milieu des Prémontrés, M.-A. Didier dans le milieu des Cisterciens, R. Janin dans les diocèses d'Orient, R. Aubert auprès des personnages des temps modernes et de l'époque contemporaine, Th. Klauser auprès de son maître F. Dölger, W. Müller auprès de Döllinger, M.-H. Vicaire auprès de saint Dominique, Ch. Lefebvre à Douai, spécialement pour son histoire de l'université et des séminaires anglais ; on rencontre un ami de jeunesse et l'on regarde de plus près : *Dorlant* obtient ici un complément bibliographique à sa notice dans le *Dict. de Théol. Cath.* IV, 1782-1785 : on y a oublié H. de Vocht, *Everyman, A comparative Study of Text and Source* (Materials for the Study of the Old English Drama, t. XX), Louvain 1947, qui voit, pour des raisons de critique interne pertinentes, dans *Elckerlyc*, attribué comme original à Dorlant, une traduction néerlandaise de l'*Everyman* anglais.

On passe aussi dans l'Afrique du Nord chrétienne, mais cette fois l'ami de saint Augustin doit se contenter de peu de choses : un rappel de *Donatien*, compagnon des martyrs Montanus, Lucius et d'autres Africains exécutés à Carthage le 25 mai 259 (Ferron) ; de *Donatilla* et de ses compagnes Maxima et Secunda, célèbres martyres sous Maximien (304) à Thuburdo, que l'A. (R. van Doren) n'identifie pas. Cependant Mesnage, *l'Afrique chrétienne*, 1912, p. 155, se référant à *Anal. Boll.*, IX, 1890, 110-116, penche à l'identifier avec Thuburbo minus, l'actuel Tébourba. Il y rencontre *Donat de Carthage*, dit aussi *le Grand* qu'il faut identifier avec Donat a Casis Nigris, cf. DHGE, XI, 1250 : les sources principales de son histoire, qui se confond avec le début de l'histoire du donatisme, sont les écrits d'Optat et d'Augustin (Ferron). Quant au *Donatisme* il est renvoyé au *Dict. de Théol. Cath.* IV, 1701-1728 et Tables 1028 ; on ajoute ici quelques compléments bibliographiques, parmi lesquels on aurait dû trouver P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe*, 1956, bien qu'il mérite les mêmes réserves que l'ouvrage signalé du même auteur. Depuis a paru l'étude de Theodora Büttner, *Die Circumcellionen-eine sozial-religiöse Bewegung* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, Band 2), Akademie-Verlag, Berlin, 1959, p. 1-72, écrite dans un esprit marxiste.

A. de Veer.

Hans Lietzmann, *Kleine Schriften*, I. *Studien zur spätantiken Religionsgeschischte*, herausgegeben **von Kurt Aland**, Texte und untersuchungen, 67. Band = V. Reihe, Band 12, Berlin, Akademie-Verlag, 1958, 24 × 16, X-486 et XV planches ; broché 43 DM, rel. 47 DM.

Il faut féliciter M. Kurt Aland d'avoir pris l'initiative d'honorer son maître et de rendre service à la science en publiant en volumes les nombreux articles de Hans Lietzmann, dispersés un peu partout et difficilement abordables. Lietzmann est mort (25-5-1942) sans avoir vu paraître ses « Kleine Schriften », destinés primitivement à lui être offerts en cadeau de 70e anniversaire (2-3-1945) ; les conditions

précaires de l'après-guerre n'ont rendu leur publication possible qu'en 1958. Du moins Lietzmann était-il d'accord avec le plan général du recueil et a-t-il pu encore donner de précieuses indications pour le choix des textes. Le recueil est prévu en trois volumes : le troisième comportera des études d'histoire de la liturgie et des symboles, le deuxième des études sur le Nouveau Testament ; le premier porte comme sous-titre « Studien zur spätantiken Religionsgeschichte » et se divise en 4 parties, 1) Spätantike und Christentum, 2) Zur Literaturgeschichte, 3) Zur Handschriftenkunde und Epigraphik, 4) Zur Geschichte der christlichen Kunst. Dans la 2e partie il y a un long article (260-304) qui intéressera tout spécialement nos lecteurs : *Contribution à l'histoire de l'origine de la collection des lettres d'Augustin ;* nous comptons y revenir dans le *Bulletin augustinien.* Nous renonçons à détailler, ne fut-ce que par les titres, la richesse de ce volume. On reste étonné de la rare maîtrise dont Lietzmann fait preuve dans les diverses disciplines ; pour sûr, la science n'a pas manqué de progresser depuis sa mort, mais elle ne peut se permettre d'ignorer les conclusions auxquelles Lietzmann était arrivé. Et cela seul justifierait cette publication de ses « Kleine Schriften ».

A. DE VEER.

S.L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodose*, London. SCM Press Ltd, 1954, 22 × 14, 93 p., 10s 6d net.

L'A. étudie, sous forme de conférences (The Frederick Denison Maurice Lectures for 1953 at Kings College London) les rapports de l'Église et de l'État, de Constantin (308) à Théodose (395), s'appuyant sur l'histoire sans omettre des réflexions personnelles qui dépassent l'histoire pour envisager ce que j'oserais appeler l'idéal des rapports entre l'Église et l'État. La préface nous renseigne sur le propos exact de l'A. et il serait malhonnête d'outrepasser ce propos pour réclamer plus de détails, plus de notes justificatives, une discussion de textes et une bibliographie plus abondante. Pour rester dans les généralités, l'étude est historiquement exacte et le jugement de l'A. est nuancée profondément conscient du fait que les circonstances historiques concrètes déterminent davantage les attitudes que les théories les mieux assises. Le spécialiste n'apprendra rien dans ce livre : il se reportera avec plus de fruit à l'article de Kurt ALAND, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz* dans *Aus der Byzantinistichen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*, I, Berliner Byzantinische Arbeiten 5, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 188-212, qui traite la question en détail. Voir *Revue des Etudes Augustiniennes*, VI, 1960, 98.

A. DE VEER.

A. Groegaert, *The Mass. A Liturgical Commentary*. Vol. II : *The Mass of the Faithful*, London, Burns & Oates, (1959), 22,5 × 14, x-311 p.

Sous le titre « La Messe ; commentaire liturgique » J. Holland Smith a adapté en traduction anglaise abrégée l'ouvrage bien connu de M. le chanoine A. CROEGAERT : « Les Rites et les Prières du saint Sacrifice de la Messe ». La traduction de la première partie (La Messe des catéchumènes) a paru en 1958 : *The Mass of the Catechumens ;* voir *Rev. des étud. Aug.*, V, 1959, 463). Voici la deuxième partie (La Messe des Fidèles) *The Mass of the Faithful.* L'adaptation a gardé à l'ouvrage sa valeur d'ensemble et sa valeur de détail. On sait que ce commentaire liturgique est à la fois doctrinal et historique. La doctrine y est exposée d'après les documents officiels de l'Église (Concile de Trente, actes pontificaux) avec un recours fréquent à saint Thomas d'Aquin. La tradition patristique occidentale n'y est pas négligée non plus

bien que l'A. ne fasse pas de la genèse de notre Messe actuelle l'objet principal de son étude. Le traducteur (ou l'auteur ?) a tenu compte de certaines nouveautés : p. 167, n. 1, la ponctuation dans la préface « Domine, sancte Pater, etc..., sans mentionner les discussions sur ce détail ; p. 208-209 les fouilles sous Saint-Pierre de Rome (mais pourquoi maintient-on la translation des reliques *ad catacumbas* ?) ; p. 252, la traduction de « divina institutione formati » de l'invitatoire au Pater, est bien traditionnelle : n'aurait-il pas été suggestif de présenter la discussion élevée à ce propos ? voir L. Eizenhöfer dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, IV:2, 1956, 235-340. Il y a quelques fautes d'impression, sacramant pour sacrement (p. 26) et la mort de Félicité et Perpétue en 336 ! p. 245. Un Index détaillé (p. 302-311), qui embrasse les deux volumes permet d'exploiter rapidement la richesse de cet ouvrage.

A. de Veer.

Aelred Graham, *Christian Thought in Action*, London, Collins, 1958, 20,5 × 14, 159 p., 12s 6d. net.

Sous le titre « Pensée chrétienne et action », Dom Aelred Graham a réuni 8 essais déjà mis à la portée d'un public restreint soit sous forme de conférence, soit comme article de revue (cf. Author's Note, p. 5). Ils traitent tous de quelque aspect fondamental de la vie intérieure chrétienne. L'A. a le don d'exposer d'une manière originale, claire, légèrement teintée d'humour, une doctrine traditionnelle, basée sur le Nouveau Testament et éclairée à la lumière de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Le dernier essai (paru dans *Eastern Churches Quaterly*, 1946), traite de la doctrine de saint Augustin sur la grâce ; l'essentiel de l'exposé et des références aux textes a été emprunté, de l'aveu de l'A. (p. 134, n. 1) à Et. Gilson, *Introduction à l'étude de saintAugustin*, Paris, 1929, spécialement pp. 177-210. Le volume est d'une présentation impeccable typiquement anglaise. Je dois signaler une coquille regrettable à la page 14, 4e ligne d'en bas : « in man in *His* Spirit » doit être : « in man is *His* Spirit » ; une autre, p. 157 : *liberimus* = *liberrimus*.

A. de Veer.

André Hayen, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* I. *La métaphysique d'un théologien* ; — II. *L'ordre philosophique de saint Thomas*, « Museum Lessianum » section philos., n. 40 et 41, Desclée de Brouwer, Louvain-Paris, 1957 et 1959, 23 × 15, 189 et 355 p.

Pour rester fidèle à saint Thomas selon la vraie méthode *scolastique* (définie au vol. II, p. 268), H. se propose de dépasser le thomisme historique en retrouvant sa « profundior intentio », comme saint Thomas a fait à l'égard de l'augustinisme dont il assimile en le dépassant toute la vérité métaphysique. Mais avant d'exposer cet approfondissement qui concerne la *Communication de l'être* par la *Présence créatrice* et la *Divine ressemblance* (vol. 3 et 4, à paraître), H. écrit deux vol. d'introduction pour expliquer son propos. Or tout maître scolastique, et d'abord saint Thomas, enseigne « une théologie de la révélation, une science de la foi surnaturelle assumant une authentique philosophie, autonome, quoique nullement indépendante » (I, p. 28). Il faut donc, pour saisir exactement le sens de la *philosophie* thomiste, s'adresser à saint Thomas théologien ; et comme il s'agit des vérités les plus hautes qui fondent toute la doctrine, on peut identifier « philosophie et métaphysique » (cf. I, p. 72, n. 1) : d'où le vol. I : La métaphysique d'un théologien ; puis, vol. II : L'ordre philosophique de saint Thomas. Dans un ouvrage précédent :

L'intentionnel selon saint Thomas (cf. *Revue des études aug.*, IV, 1958, p. 79), H. se proposait d'étudier cette « philosophia perennis » indépendamment des contingences historiques : il se rétracte ici (I, p. 21) : d'où la complexité de sa méthode. Il interroge saint Thomas dans ses œuvres qu'il cite et commente abondamment ; mais il interroge avec lui bon nombre de ses contemporains ; son but est de découvrir ainsi le progrès ou la *maturation* de la pensée thomiste qui, à partir des préoccupations de son temps aboutit à sa « métaphysique définitive », laquelle pourtant reste « ouverte par le haut », susceptible de nouveaux progrès. H. tient compte également de la chronologie des écrits thomistes, mais beaucoup moins, car, note-t-il, il arrive que les formulations postérieures du même problème reviennent à des positions moins avancées de la doctrine (cf. II, p. 174-175) ; c'est ce qu'il appelle « l'avance de l'intention et le retard de l'expression » où l'on peut déceler bien des tâtonnements. Sur quoi se base donc H. pour déterminer le progrès doctrinal du thomisme mieux que saint Thomas lui-même, pourrait-on dire ? Il nous répond en précisant l'*esprit* de sa recherche (I, p. 41-45) : c'est sur la conviction que le principe le plus parfait du thomisme est celui de « la communication de l'être », c'est-à-dire l'acte créateur par lequel Dieu, présent au plus intime de tout ce qui est, lui donne d'exister, de durer et d'agir, parce qu'il est seul l'*Esse subsistens*, cause propre de l'être, celui dont l'essence ne se distingue pas de l'existence.

Nous retrouvons ici le principe fondamental dont M. Gilson met en lumière les richesses dans son *Introduction à la philos. chrétienne ;* lui aussi, H. estime que saint Thomas l'a puisé dans sa théologie ; et, précise-t-il, dans sa théologie trinitaire où l'âme est l'image de Dieu quand elle a bouclé le cercle de la réflexion métaphysique par un jugement s'achevant en amour. Cette *réflexion*, en effet, comporte trois étapes : elle commence par une mémoire au sens augustinien : elle est la capacité propre à notre âme spirituelle de recevoir la motion divine qui la fait comprendre et affirmer l'être. Puis elle se développe en explicitant cette affirmation en tout jugement vrai. Enfin elle s'achève nécessairement en s'épanouissant en amour comme la fleur devient fruit ; car c'est ainsi, selon H., que notre affirmation de l'être qui est nécessairement ce qu'il est (intuition métaphysique où notre moi pensant se voit ainsi en quelque façon participant à l'Etre absolu qui est Dieu), contient en germe un acte de consentement libre à exister ainsi comme dépendant de Dieu (cf. I, p. 133 et II, p. 235 et 259).

Cette théorie n'est pas sans difficulté, comme nous le relèverons plus bas ; mais elle est la thèse fondamentale qui unifie tout l'ouvrage en se précisant peu à peu : elle éclaire les grandes lignes de l'exposé en quatre livres de chaque vol. Au premier vol., après une introduction sur les conditions d'une « étude thomiste » de la philosophie thomiste (l. I), nous voyons (l. II) comment la théologie de la Sainte Trinité conduit à la métaphysique et comment par le fait elle affirme son caractère *concret :* théologie concrète, dit H., parce que *théologale* au sens où l'a bien mis en lumière le P. Cayré (cf. *Année théolog. august.*, 1954, p. 9-20 et 127-136), car elle inclut l'exercice actuel de la charité. C'est pourquoi (liv. III) en s'appliquant à la vie trinitaire, elle conduit saint Thomas à préciser le cercle de notre connaissance en l'achevant par l'amour. Le liv. IV indique brièvement comment nous passons de cette théologie concrète à la métaphysique de la « communication de l'être » (vol. 3 et 4).

Mais il faut auparavant préciser l'*ordre philosophique de saint Thomas :* c'est l'objet du vol. II. Le premier livre montre par quel labeur saint Thomas reste fidèle à la tradition augustinienne en la dépassant : ses tâtonnements, sa réussite. Le liv. II tout entier, p. 125-180 relève encore le caractère concret du thomisme, même en philosophie. Il ne s'agit pas de sa méthode, mais d'un aspect de la « réflexion thomiste », c'est-à-dire de son principe fondamental qui, étant intuitif comme tout principe premier, porte en effet sur le concret et nous y ramène constamment. Tel semble être du moins le sens de la preuve fort indirecte qui analyse la solution tho-

miste à deux problèmes scolastiques : celui de « l'annihilation de l'univers », celui de la « necessitas ex suppositione ». De fait, la conclusion, p. 76-77, reconnaît deux ressorts à la connaissance humaine : l'un est sa dépendance du mode abstractif de l'entendement et « jusqu'au bout notre connaissance lui demeure soumise » ; mais l'autre est concret : c'est, en termes augustiniens, l'illumination divine, en termes thomistes « plus précis, plus profond » estime H., c'est « la participation universelle de la personne à Dieu ou la création directe de notre âme subsistante par Dieu » : bref, c'est l'acte éminemment concret de notre « réflexion métaphysique » portant à la fois sur notre moi pensant, essence participant à l'existence, et sur la lumière de toute pensée, l'Être qui finalement est Dieu, l'acte pur d'exister. Nous arrivons ainsi au « cercle vital de la réflexion thomiste », l'image de la Trinité dont nous avons parlé : il est décrit *in extenso* au liv. III qui analyse l'unité et la distinction de la connaissance et de l'amour, les apparentes difficultés que suscitent les textes thomistes et la solution qu'on peut trouver dans la distinction de l'*exercice* et de l'*expression* (distinction fondamentale sur laquelle nous reviendrons). Il ne reste plus au liv. IV qu'à définir l'ordre philosophique de saint Thomas : fondé sur ce principe, il est une vraie « philosophie réflexive », ouverte aussi par nature à de nouveaux progrès.

Cet exposé si riche en suggestions et en aperçus neufs et pénétrants, soulève aussi de nombreux et difficiles problèmes laissés sans réponse ou dont la solution n'est pas pleinement justifiée. En voici deux seulement, qui touchent à la thèse centrale.

I. Saint Thomas repense certes la technique aristotélicienne de l'acte et la puissance en concevant l'*esse* comme dernière actualité pour définir l'essence créée « id cuius actus est esse ». H. estime cependant qu'il s'arrête en chemin quand il conserve « acte et puissance » comme distinction suprême s'appliquant, analogiquement d'ailleurs, à l' « essence et l'existence », la « matière I^re^ et la forme », la « substance et l'accident ». Il propose comme « premier principe de toute explication métaphysique » la distinction de deux ordres « : l'ordre *intérieur* de l'être, de la création », de la causalité universelle de Dieu ; — et l' « ordre *extérieur* du mouvement, de l'information », de la causalité seconde particulière (cf. II, p. 76). Celle-ci n'est que l'*expression* de l'emprise créatrice de Dieu, d'où la nouvelle distinction entre l' « exercice » et l' « expression » (cf. II, p. 205-206) qui perfectionne la distinction thomiste entre l'ordre d'exercice et de spécification, en insistant sur l'*unité* de l'action (de l'agent en acte) où réside ces deux aspects. Le contenu primitif de la réflexion métaphysique est l' « unité primitive de l'exercice et de l'expression » (II, p. 207) où chacun *est* ce que le fait être la présence créatrice de Dieu. Tel est le *réel* dont la métaphysique analyse la structure. — Or, grâce à ses nouvelles distinctions, H. donne un sens nouveau au thomisme : Du point de vue de l'*exercice* dit-il, tout réel créé est composé d'essence et d'existence ; du point de vue de l'*expression*, il est composé de matière et de forme : toute créature, même les anges (cf. II, p. 294, n. 1). Ce sont là deux couples de « véritables principes d'être, réellement distincts les uns des autres », à condition de ne plus définir la distinction réelle « quorum unum non est aliud independenter a mentis consideratione », ce qui, selon H., est la concevoir « de manière chosiste » (II. p. 294) : « elle n'est pas découpage, séparation. Elle est tension, dualité qui s'accuse, irréductiblement, au sein d'une unité primordiale et infrangible qui renforce cette tension » (II, p. 298). Belle formule qui devrait, pourtant être expliquée pour ne pas être contradictoire ! (cf. aussi les formules, II, p. 210-211). — A notre avis, comme « expression conceptuelle de la structure » du réel (objet du ch. III, II, p. 292) le schéma thomiste d'acte et puissance avec l'ancienne distinction de l'ordre d'*exercice* et de *spécification* est beaucoup plus clair et, bien compris évite les inconvénients qu'on lui objecte. Les nouvelles voies qu'on nous ouvre me semblent un changement de perspective plutôt qu'un progrès métaphysique : elles débouchent en effet dans la phénoménologie où certes il reste beaucoup à

faire. Si l'on ne peut guère *dépasser* saint Thomas sur son propre terrain, H. montre bien qu'on peut le *compléter* sur ce terrain plus moderne.

2. Signalons brièvement la deuxième difficulté. En bouclant le cercle de la connaissance par l'amour, H. affirme que cette connaissance « devient » acte de volonté (cf. I, p. 133). De plus, cet acte d'amour est essentiellement libre : c'est le consentement à exister comme *participant* à l'Existence pure qui est Dieu (cf. II, p. 314) ; c'est le premier acte de la vie morale et l'on peut par un péché d'orgueil, refuser ce consentement. Pourtant l'intuition fondamentale de l'être et notre participation nécessaire, comme essence finie, à l'Être absolu, est une évidence d'où suit, dit H., « l'évidence contraignante » qu'il faut y consentir ; mais il ne dit pas comment ce consentement reste libre, si on y est contraint. Bien plus, il affirme que l'achèvement de la connaissance *est* (par identité) l'*acte libre* lui-même : c'est ce qu'il appelle une conception « inclusive » qu'il attribue à saint Thomas. « L'évidence nécessaire est déjà libre consentement. Le consentement libre est encore et plus que jamais évidence nécessaire ». La liberté consisterait ici à rendre cette nécessité « pleinement nécessaire, c'est-à-dire nécessaire concrètement pour moi » (II, p. 259). Peut-être est-il possible de donner un sens acceptable à ces formules paradoxales qui semblent même contradictoires. Assurément, on ne les lit pas telles quelles en saint Thomas. Il est préférable, semble-t-il, d'expliquer la liberté de ce premier acte moral en distinguant mieux, avec saint Thomas, soit le jugement spéculativo-pratique de la morale (nécessaire comme tout jugement scientifique) et le jugement pratico-pratique de l'acte libre ; soit, dans cet acte libre, la part de l'intelligence qui est un jugement (connaissance et ordre de spécification) et la part de la volonté qui est un choix (appétit et ordre d'exercice) ; distinguer enfin la *voluntas ut natura* qui se porte nécessairement non librement, vers le bien connu comme bien absolu par l'intuition intellectuelle, et le choix libre *(voluntas ut intentio)* qui fixe à notre vie morale sa fin dernière et qui est toujours « in concreto » s'il est bon, un acte surnaturel, ou un péché mortel s'il est un refus de Dieu : (sur tous ces points qui mériteraient de longs développements, cf. F.-J. Thonnard, *Précis de philosophie*, p. 989, 982-984 ; 1032-1042 ; 1351-1354 et 1374-1377). Ces distinctions thomistes ne paraissent pas en cet ouvrage où H. en proposent tant et parfois de si substiles. Elles pourraient semble-t-il, éclairer un effort de pénétration d'ailleurs très remarquable.

F.-J. Thonnard.

Etienne Gilson, *Introduction à la Philosophie chrétienne*, Vrin, Paris, 1960, 16 × 12, 226 p.

M. Gilson nous présente une nouvelle « Introduction » (après celles à saint Thomas, à saint Augustin, à Duns Scot), suivant sa méthode habituelle qui est excellente et consiste à éclairer une pensée par les principes fondamentaux qui lui sont propres. La « philosophie chrétienne » à laquelle il nous introduit est celle de saint Thomas d'Aquin, en ce qui la distingue de toute autre, mais sous son aspect spécial de « philosophie chrétienne » ; c'est pourquoi sa tâche nous est présentée d'abord comme celle de « philosopher dans la foi » : il s'agit, pourrait-on dire, d'un thomisme dont la méthode est celle de l'augustinisme : « Fides quaerens intellectum ». C'est bien ce que fait saint Thomas, en effet, dans ses œuvres maîtresses, les deux *Sommes* par ex., et les *Questions disputées*, parce qu'il y procède en théologien où la vérité philosophique n'est qu'un instrument réglé par la lumière de la foi. Mais n'y a-t-il pas d'autres œuvres, le *De unitate intellectus contra Averroistas*, par ex., ou le *De ente et essentia*, les *Commentaires* d'Aristote, où la méthode est purement rationnelle et philosophique ? G. n'examine pas ce point : prenant le thomisme comme une philosophie *chrétienne* au sens où Léon XIII (Encycl. *Aeternae Patris*) nous le recommande,

il est normal qu'il le considère comme un « exercice de la raison à l'intérieur de la foi catholique ». Il va même plus loin : critiquant, p. 27-30, l'opinion de certains « thomistes » qui voient dans leur « philosophie » un *aristotélisme* authentique, dont la valeur est par le fait indépendante de la foi comme elle le fut chez le philosophe païen, il conteste que tel fût l'avis de saint Thomas : « On altère, dit-il, la pensée théologique de saint Thomas en imaginant qu'elle ait pu se lier à une doctrine philosophique quelconque », fût-ce à l'aristotélisme... ; « lorsqu'il réfléchit sur ce que la raison humaine peut connaître de Dieu par ses propres forces, saint Thomas pose le problème non pas du point de vue du seul Aristote, mais en fonction de l'histoire entière de la philosophie grecque » (p. 30), et il montre comment la raison s'est élevée par étapes jusqu'à la doctrine de Dieu créateur expliquant l'univers : en sorte que tout ce progrès culmine, non dans l'aristotélisme, mais dans sa propre doctrine philosophique dont les éléments sont dans l'Écriture révélée.

Or le principe fondamental de ce « thomisme » qui est par excellence la *philosophie de l'être* (cf. p. 198), c'est la définition de Dieu révélée à Moïse : « Ego sum qui sum » : ce mot interprété avec toute la richesse de sens que lui donne la tradition des Pères et des théologiens (cf. p. 46-50, la justification de ce point de vue), cette vérité est comme le fil conducteur qui unifie toutes les réflexions de l'ouvrage. Elle explique d'abord comment le philosophe chrétien, tout en démontrant avec évidence l'existence de Dieu, continue à « croire » qu'il existe, tant « celui qui se révèle » est transcendant à la « cause première » démontrée en philosophie ! Surtout, chez saint Thomas, la révélation de Dieu comme « Existence pure : Ipsum Esse subsistens » a réagi sur la métaphysique aristotélicienne de l'acte et la puissance pour donner le principe premier strictement thomiste de l'*essence* et l'*existence*, identiques en Dieu seul, distinctes réellement en toute créature. Cette théorie n'est pas sans difficulté : G. le met en relief. Sa première conséquence est de donner la priorité à la théologie négative, en insistant sur le mystère de Dieu, même en philosophie ; car notre raison n'est à l'aise que dans les essences telles qu'on les abstrait du sensible ; mais si l'essence de Dieu est son existence, elle n'est plus d'aucune façon concevable : « Non scimus de Deo quid sit, sed quid non sit », dit saint Thomas (I[a] P., q. 3, Prol.). De plus, cette théorie de la distinction d'essence et d'existence en tout être sauf en Dieu, vérité fondamentale et première, semble échapper à toute démonstration au sens strict. C'est une question de définition (ou mieux dirons-nous, d'intuition) de la notion d'*être* qui, étant première, ne peut à son tour être définie au sens strict. De fait, saint Thomas lui-même ne propose pas une démonstration spéciale de sa thèse. G. examine celles de ses disciples (p. 98-103), Del Prado, Roland-Gosselin, etc..., et il fait voir comment la conception différente que se font de l'être les adversaires, comme Suarez ou Duns Scot, leur permet d'échapper à la conclusion. Tous les arguments supposent en effet la notion strictement thomiste : « essentia est cuius actus est esse », où l'*existence* est l'actualité dernière de toutes choses. Mais l'adversaire conçoit cette « actualité dernière » comme appartenant à l'*essence* au lieu de voir en celle-ci un premier cas de « puissance » ordonnée à l'existence comme à son « acte », dont elle serait alors réellement distincte : et sa conception n'est pas absurde. Nous sommes ici invités à la modestie devant les hésitations de ces grands penseurs qui maintiennent comme saint Thomas toutes les vérités révélées dans l'Écriture, mais qui les expliquent autrement. Cependant, « modestie n'est pas scepticisme », répète G. (p. 21 et 125). Parmi les diverses philosophies chrétiennes, on peut choisir « la plus vraie » ; et la raison de choisir le thomisme n'est pas de démontrer son premier principe qui est indémontrable, mais c'est de le « comprendre » de notre mieux à la suite de saint Thomas, et de constater que non seulement il explique « tous les caractères de l'être tel que les autres philosophies chrétiennes le conçoivent » ; mais qu'aucune autre doctrine « ne rend aussi complètement raison qu'elle » de toutes ces propriétés (p. 96). Le thomisme prouve sa vérité

en se posant comme capable d'assimiler toutes les autres explications, en respectant leur vérité partielle et en la dépassant.

De ce principe fondamental, G. n'examine que deux applications métaphysiques encore très générales : d'abord, la doctrine du *Créateur*, conçu comme « cause propre de l'être », où la participation de tout l'univers à la perfection divine s'explique clairement par la notion de cause efficiente parfaite : d'où découle, avec les grandes thèses de la prémotion et de la conservation divine, le corollaire de la présence intime et immédiate de Dieu à l'être même de tout ce qui existe et agit : « présence divine » d'où peut jaillir le plus riche mysticisme. — D'autant plus que l'aspect affectif s'y joint nécessairement, comme le montre la deuxième application du principe (cf. X : L'être, l'acte et la fin). « Tout être en acte agit dans la mesure où il est acte » ; et tandis que l'Acte pur, Dieu, se communique par un amour d'une suprême liberté, tous les êtres finis tendent vers Dieu comme vers la fin dont la possession doit parfaire leur nature autant que l'exige leur « essence » en son degré : d'être, vivant, connaissant, etc. : si bien que l'immense évolution de l'univers se traduit en chaque être agissant comme un acte d' « amour naturel » de Dieu. — Et G. conclut en précisant son but qu'il a parfaitement réalisé : non pas déployer toutes les richesses du thomisme, mais « mettre en lumière aussi intensément que possible un petit nombre de vérités littéralement capitales dont l'intellection est indispensable au reste de la doctrine (p. 222) ».

Une simple question pour conclure : S'il s'agit de la partie la plus élevée de la métaphysique thomiste, il faut dire, certes, comme le démontre excellemment cette *Introduction*, que nous sommes en présence d'une philosophie chrétienne « qui se meut à l'intérieur de la foi » ; mais s'il s'agit des principes de « Philosophie naturelle » (en cosmologie et psychologie), où le thomisme rencontre en particulier les sciences positives modernes, son caractère *chrétien* est-il aussi évident ? et ne serait-il pas utile de nuancer notre jugement ? — On pourrait aussi préciser le rapport du thomisme avec les autres philosophies chrétiennes, spécialement l'augustinisme : voir sur ce point, la *note* : « Augustinisme et thomisme comme philosophies chrétiennes » dans, *Revue des Etudes august.*, plus haut, p. 255-258.

F.-J. THONNARD.

Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne ?* Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle : « Je sais, Je crois », n° 10, A. Fayard, Paris, 1956, 120 p.

Le problème de la philosophie chrétienne n'est pas simple : ce petit volume à la fois historique et doctrinal nous en fait excellemment prendre conscience. Le sujet traité est bien délimité : il s'agit de préciser la *notion* de philosophie chrétienne, d'autres volumes de la collection traitant les divers problèmes qu'elle aborde. N. ne procède pas à priori : il interroge l'enseignement du passé, et l'on voit comment s'est formée chez les premiers Pères de l'Église gréco-romaine une notion de philosophie religieuse conforme aux idées de leur temps, mais fécondée par la doctrine du Christ. L'augustinisme qui syntétise en une seule sagesse foi et raison, précisé par saint Anselme, concrétise cette notion dont a hérité le moyen âge jusqu'à saint Bonaventure. Mais la scolastique nourrie d'Aristote dissocie le tout organique que les Pères appelaient « Philosophie chrétienne » : peu à peu, la raison prend conscience de son autonomie et de son indépendance à l'égard de la foi ; et cette indépendance s'affirme aux temps modernes : dès la Renaissance, et surtout après Descartes. Il y a pourtant des nuances en cette évolution. N. relève que la Renaissance, loin de revenir au pur paganisme, s'efforce plutôt d'imprimer à l'art, à la culture et même aux doctrines des païens une orientation chrétienne. C'est une « oscillation entre les extrêmes » : Luther et le protestantisme tuent la philosophie chrétienne en cherchant la vérité

dans la foi seule à l'exclusion de la raison. D'autres comme les Averroïstes rigides cherchent cette même vérité dans la raison seule à l'exclusion de la foi : précurseur, ajouterons-nous d'une science moderne qui inspire aux communistes leur philosophie athée. Mais, note N, il reste bien des manières où des philosophes modernes ont reconnu une valeur philosophique au christianisme. Par exemple, Pascal et Malebranche retrouvent en partie l'inspiration augustinienne ; mais Leibniz et surtout Kant ramène le donné révélé au rationalisme. Hegel et Kierkegaard font l'un et l'autre large place au christianisme, mais leur interprétation est diamétralement opposée, etc.

Ces multiples façons de défendre une philosophie chrétienne font ressortir l'ambiguïté de l'idée et nous amène au grand débat de 1931 qui mit au prise ceux qui en nient même la possibilité avec E. Bréhier ; ceux qui en défendent l'existence dans l'histoire, avec E. Gilson, ou en droit avec M. Blondel. N. ayant résumé le débat, en dégage quatre conceptions possibles : serait chrétienne la philosophie : 1) qui prépare ou annonce le christianisme ; — 2) qui se constitue à l'aide de la foi ; — 3) ou qui en hérite, même en l'absence de la foi ; 4) celle enfin qui se constitue en fonction même du christianisme pour démontrer que le problème philosophique ne trouve sa solution qu'en lui : tel le blondélisme qui seul, estime N., donne un « sens rigoureux » à l'expression « philosophie chrétienne » (p. 84). Mais l'orientation blondélienne prend plusieurs formes ; et les autres conceptions, bien qu'elles ne mettent qu'un lien indirect entre la foi et les doctrines rationnelles, gardent leur valeur et leurs partisans convaincus. Après cela, on ne peut échapper à l'impression qu'une telle notion, en droit, est fort complexe sinon embrouillée : N. avait bien raison de donner à sa recherche un titre dubitatif : « Existe-t-il une philosophie chrétienne » ?

A notre avis, la réponse dépend d'une autre question qui elle-même est loin de faire l'unanimité : Qu'est-ce qu'*une* philosophie ? Il suffit de parcourir la table d'une « Histoire de *la* philosophie » pour constater la divergence et variété des réponses parmi lesquelles bon nombre sont incompatibles avec la foi. La Cité de Dieu, disait saint Augustin, répudie le scepticisme (*De civ. Dei.*, XIX, c. 18, B.A., 37, p. 133) ; elle répudie aussi le kantisme, le matérialisme, le positivisme, le marxisme, l'idéalisme, le panthéisme, etc. : qui ont tous été défendus par de célèbres philosophes. Le problème de la philosophie chrétienne est donc celui de la philosophie elle-même et c'est de ce côté que s'oriente N. en sa 3e Partie : « *Vers une synthèse* » (p. 89-117) ; mais dans les étroites limites de son opuscule, il ne donne qu'une solution de principe où des précisions restent souhaitables.

Il part de l'idée que « la philosophie et la métaphysique visent à constituer, selon les exigences d'une justice et d'une réflexion totale, le royaume universel des affirmations vraies » (p. 91). Or ce caractère d'universalité distingue nettement la philosophie de toutes les sciences particulières, mathématiques, physiques, historiques, etc. : on peut la définir ainsi même en excluant la métaphysique, comme A. Comte, à condition d'admettre qu'elle n'a d'autre contenu que toutes les vérités des autres sciences dont elle est l'ordre et la synthèse ; car elle joue ainsi son rôle de *sagesse*. Mais comment la distinguer de la *sagesse théologique*, si la philosophie ainsi définie veut rester chrétienne et, si possible, dans son essence même ? N. répond en résolvant quatre difficultés fondamentales.

1. Accepter le contrôle de la foi pour apprécier toute vérité, comme le doit tout chrétien, n'est-ce pas renoncer à la liberté critique du philosophe ? — Non, répond-il, l'autonomie du philosophe, qui est cette liberté, n'exige pas son indépendance de la foi, parce qu'aucun critique, quel que soit son désir d'être impartial et objectif, ne peut, en jugeant, faire abstraction de *ce qu'il est*, par ses convictions, sa formation, ses tendances profondes. « Voué à l'autonomie dès que je pense, je ne peux échapper à la dépendance tant que je suis (p. 95) ». Cette autonomie, pour un philosophe, va jusqu'à lui faire « prendre en charge » et sa propre existence et en un sens

« l'univers entier » par un acte de « libre décision » où il reconnaît ou méconnaît l'Absolu, note N. *(ibid).*, rejoignant ainsi l'acte d'amour et d'acceptation libre de Dieu par lequel se boucle le cercle de la « réflexion métaphysique », selon A. HAYEN, (*La communication de l'être*, voir compte rendu, en ce n° de la R.E.A., p. 294). Certes le philosophe chrétien possède cette « autonomie » ; et quand sa foi lui donne, par la grâce, de coopérer librement avec Dieu à l'œuvre de son salut fondée sur la vérité, loin de mutiler sa « liberté critique », elle l'affermit et l'élargit.

2. Mais par là, il ne se distingue pas du théologien : c'est la solution d'une 2e difficulté qui va mieux déterminer les limites de la philosophie. La foi établit entre l'âme et Dieu un rapport strictement personnel : on le voit surtout quand elle répond dans le Prophète à l'irruption de la Parole divine ; mais il n'y a pas de vrai croyant sans ce dialogue intime avec Dieu. Pour être chrétienne, la philosophie ne devrait-elle pas s'y soumettre et prendre un caractère tout subjectif ? — Non, répond N., ce caractère d' « interpellation » est étranger à la philosophie et relève de la théologie, de la spiritualité et de la religion. Sans doute, on peut parler de *foi philosophique* (N. le concède en plusieurs sens assez subtils, p. 97-99), comme le font par exemple, K. Jaspers et G. Marcel. Mais en tout cas, la philosophie réclame un système d'idées objectif, capable d'expliquer l'univers et d'obtenir l'adhésion de tous : elle trouve là une note distinctive.

3. D'où une 3e difficulté : Si elle est chrétienne, la philosophie ne sera-t-elle pas réservée aux seuls croyants ? Pourra-t-elle être universelle ? — En fait, répond N., aucune philosophie, malgré ses prétentions universalistes, n'a réussi à faire l'unanimité en sa faveur ; ce qui surtout est gênant, « c'est le désaccord millénaire des spécialistes » (p. 102). Pourtant, il en conclut, non que tous se trompent, mais « qu'ils ont tous diversement raison » : L'unité de l'Etre est mystérieuse, chaque grand penseur a sa manière propre de l'éclairer. Le philosophe chrétien aura la sienne, inspirée de la foi ; la valeur n'en sera pas moins universelle que chez les autres.

4. La vraie difficulté semble-t-il, est la 4e : En devenant intrinsèquement chrétienne, la philosophie ne va-t-elle pas ruiner la distinction entre la nature et la grâce ? — N. commence par rappeler nettement la tradition de l'orthodoxie chrétienne » (p. 107) : il y a un domaine de vie et de vérité surnaturelles inaccessible par définition à toute créature laissée à ses propres forces. Mais, tout en affirmant cette distinction, N. décèle dans les rapports entre ces deux domaines une telle complexité qu'il suggère une solution hardie : « On parle, dit-il, sans inconvénient d'une morale surnaturelle et, en certains cas, cette étiquette est théologiquement exigible. Pourquoi ne parlerait-on pas de métaphysique surnaturelle, bien que l'expression soit insolite ? » (p. 110) — Ce serait là, à coup sûr, une métaphysique « intrinsèquement » chrétienne. Mais serait-elle encore philosophique ? La comparaison donnée suscite un doute fondé, car la morale surnaturelle est théologique et ne peut d'aucune façon trouver place légitime en philosophie. Ne sera-ce pas le sort de la métaphysique, si elle devient *surnaturelle* ? Mais la question est plus complexe et nuancée. Il y a d'abord la distinction indiquée plus haut, qui subsiste : Si « la limite de la philosophie est l'interpellation des personnes », la philosophie chrétienne même surnaturelle, « ne sera jamais la théologie ni la spiritualité » (p. 111). Puis il y a l'action de Dieu qui par ses révélations peut élargir la portée de notre intelligence. « Les frontières de la nature se déplacent au cours du temps : il y a une croissance de la nature grâce à la surnature (p. 110). » « De même, ajoute N., serais-je porté à admettre que nos idées sur Dieu sont normalement destinées à évoluer et à inclure ce qui d'abord était au-dessus des capacités d'une pure nature. » Nous avons là une notion très proche de la nature selon saint Augustin, définie comme la perfection donnée par le Créateur, lequel peut la changer ; ou, chez l'homme, la perfection qu'il apporte en naissant, d'où la distinction des trois natures : intègre avec la justice originelle, déchue avec la tare du péché originel, réparée enfin par la grâce du Christ (Cf. *De*

civ. Dei., XIII, c. 3 et XXI, c. 8 ; B.A., 35, p. 255 avec la note complément. p. 513-515 et 37, p. 419). — Pourtant, ne serait-ce pas là une « indétermination augustinienne » dépassée par les précisions scolastiques ? — N., nous l'avons dit, ne rejette pas ces précisions ; mais elles restent dans l'abstrait, et c'est l'homme concret qui cherche le vrai universel en mobilisant toutes les ressources qu'il possède en fait. « Quand un philosophe, dit-il, accueille et distille à sa manière dans sa philosophie le message surnaturel comme principe du monde, il court une aventure à la fois philosophique et chrétienne et il doit être jugé d'après la vertu intelligible de ses affirmations » (p. 111) ; car « la philosophie est simultanément une révision critique et un consentement à la présence d'une idée vraie qui investit l'esprit » *(ibid.)* : peu importe que cette idée nous vienne de l'expérience interne ou externe, ou de la Parole de Dieu. Le critère pour juger si nous restons en philosophie n'est pas la seule évidence mathématique fondée sur le principe de non-contradiction. En face du mystère de l'être et de Dieu Etre absolu, il faut faire appel au « goût du vrai », aux dispositions subjectives de la raison qui comporte « à côté de thèse qui lui paraissent assurées, des hypothèses qu'elle déclare plus ou moins probables » (p. 114). Si donc, en droit, la raison tend à expliquer l'univers par une synthèse achevée, en fait chaque penseur en découvre un aspect grâce aux ressources spéciales de sa personnalité : celles du chrétien qui jouit des lumières de la foi lui donnent une chance de plus de faire progresser la vraie philosophie.

On ne peut nier que cette solution hardie et nuancée n'ouvre de nouvelles voies aux philosophes chrétiens. Son mérite est de relever la part souvent négligée des facteurs subjectifs dans l'œuvre du philosophe et d'en justifier la valeur respectueuse de l'autonomie et de l'objectivité rationnelle. Son point faible est de concevoir la raison « dans un contexte qui la soustrait délibérément aux limites de la stricte nature et qui exige d'elle un perpétuel effort d'ouverture et d'accueil » (p. 117). Peut-on dire en effet sans confusion que « la dignité de la raison est de pouvoir mettre en contact tous les ordres et d'*appartenir à tous les ordres* (nous soulignons) » ? *(ibid.)* S'il s'agit d'une vérité, mystère de foi comme la Sainte Trinité, assurément c'est notre raison qui l'affirme ; mais cet exercice de la pensée, ce « consentement à une idée vraie qui investit l'esprit » appartient à la *vie théologale* de la foi et des dons, ou, s'il est un effort pour « comprendre la foi », à la *science* ou mieux à la *sagesse théologique :* il n'est aucunement philosophique, ni, en ce sens, rationnel. Il faudrait commenter de même l'affirmation de l'A., p. 117, §6 : la philosophie « peut assimiler partiellement un message surnaturel dans un système d'idées », ce qui rend possible « une métaphysique spécifiquement chrétienne ». Si la part de vérité révélée ainsi assimilée est un mystère surnaturel, celui de l'Incarnation par exemple, le « système d'idée » reste théologique ; car, pour devenir une « métaphysique philosophique », il doit être accessible à l'évidence rationnelle, comme l'est, par ex., la doctrine de la création ou la définition de Dieu par l'Esse subsistens, inspirée à saint Thomas par la révélation du Sinaï : « Ego sum qui sum ». Mais la notion suggérée de « métaphysique *surnaturelle* » ne dit-elle pas plus ?

On éclairerait considérablement la question, semble-t-il, en distinguant mieux le domaine *spéculatif* où l'évidence rationnelle est plus nette et le domaine *pratique*. Le thomisme par sa méthode abstractive apporte ici une grande précision. Tous les problèmes résolus en Logique, en Philosophie naturelle (Cosmologie et Psychologie) et en Métaphysique, y compris la Théodicée forment un tout organique et l'on y distingue aisément le double plan, *philosophique* tant que la démonstration est évidente, *théologique*, dès qu'intervient un mystère proprement dit, celui par ex., de la vision béatifique qui vient illuminer la psychologie rationnelle de l' « âme séparée » (cf. F.-J. Thonnard, *Précis de Philosophie, La survie*, p. 861 sq. spécialement p. 867-868). Dans cet ordre spéculatif, la distinction proposée par N. paraît insuffisante : on ne peut réduire la théologie ni la spiritualité aux manifestations

strictement personnelles de l' « interpellation des personnes » (cf. p. 111).

Mais dans le domaine pratique, celui de l'Éthique qu'on pourrait appeler aussi la « Métaphysique morale » traitant du Bien absolu qui est Dieu, fin dernière de l'univers et de chaque personne libre, la solution est moins simple. C'est le problème de la destinée humaine, ou, comme dit Blondel, de l'Action (celui aussi de l'existentialisme) ; et l'unique solution *vraie* en est *surnaturelle*, car il ne peut y avoir en fait deux fins dernières possibles pour un même homme, ni deux voies efficaces pour l'atteindre : il n'y en a qu'une, le Christianisme, la « via universalis animae liberandae », disait saint Augustin à Porphyre (*De civ. Dei*, X, c. 32, B.A., 34, p. 551). Il semble que ce soit là aussi le point de vue préféré de N., comme le suggère la note de la p. 113, rappelant la thèse théologique selon laquelle « le salut peut advenir à ceux qui suivent de leur mieux les lumières de leur raison et sont prêts à obéir à Dieu ». Si l'on ramène en quelque façon toute la philosophie à ce problème qui, sans contredit, lui appartient — il en est même le plus important pour l'augustinisme où il polarise tous les autres — la solution proposée par N. est peut-être pour un chrétien la plus apte à justifier son titre de philosophie dans le respect de l'orthodoxie. Mais si l'on conçoit la philosophie dans le cadre thomiste, la solution historique de M. Gilson reste encore la meilleure, car elle seule, dans « le royaume universel des affirmations vraies », distingue clairement le domaine de la Sagesse surnaturelle et celui de l'humble sagesse naturelle qui a nom « Philosophie ».

F.-J. THONNARD.

W. K. C. Guthrie, *In the Beginning.* Some Greek views on the origins of life and the early state of man. Londres, Methuen & C°, 1957, 151 p.

W. K. C. Guthrie présente, dans ce petit livre qui se lit comme un roman, la pensée des anciens Grecs sur l'origine et la nature de la vie, la distinction de l'âme et du corps, l'âge d'or, l'idée de progrès et la conception philosophique de l'homme. L'un des buts de l'ouvrage est de montrer le passage des penseurs helléniques de l'affabulation mythique à la réflexion rationnelle, voire scientifique. Les pages consacrées à l'origine de la vie suggèrent de tentants parallèles avec d'autres cosmogonies orientales comme avec la révélation vétéro-testamentaire. On rapprochera, par exemple, du récit de la création de l'homme à partir de l' « argile », la théorie de l'enfantement des êtres animés par la terre maternelle, fécondée par l'élément humide venu du ciel et échauffée par le feu (soleil). Ou bien, au sujet du thème âme=air, on évoquera la richesse de signification du terme « esprit », dans la Bible. Il ne faut certes pas aller jusqu'à parler d'emprunt à propos du message transcendant de l'A.T., mais simplement reconnaître la parenté de certains matériaux des pensées grecque et hébraïque. Signalons enfin l'intérêt des notations de M. Guthrie sur les théories de la génération spontanée, de l'évolution, de la distinction entre l'animé et l'inanimé.

D. O.

A. Victor Murray, *The State and the Church in a free Society.* Cambridge, University Press, 1958, XIV-191 p.

Le sujet de ce livre est le problème Église-État vu par un protestant (Quaker ?) à la pensée peut-être excessivement personnelle : pour M. Murray, par exemple, Luther et Calvin sont aussi dépassés que saint Thomas d'Aquin ! Sa thèse maîtresse découle de la distinction entre l'Église invisible et l'Église visible : elle consiste

dans l'application du même schéma idéaliste à la conception de l'État. L'avenir, selon l'A., devrait amener la naissance d'une communauté des hommes, libre et fraternelle, affranchie des particularismes inhérents à toute institution étatique. Pour les besoins de la cause, l'Église catholique est mise dans le même sac que le communisme. Mais la plus grosse réserve à faire, à l'encontre de cet ouvrage, est sa tendance aux jugements superficiels, aux à-peu-près, et pas seulement à l'égard du catholicisme. Le lecteur n'est vraiment pas récompensé de son attention et de sa sympathie.

D. O.

Schmitt Margarete, *Der grosse Seelentrost.* Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts. (Niederdeutsche Studien Bd. 5). Köln, Böhlau Verlag, 1959, 150*-301 pp. avec un tableau-stemma.

Livre de piété largement diffusé, à la fin du M. A. en Allemagne, dans les Pays-Bas et jusqu'en Scandinavie, le *grosse Seelentrost* n'était plus réimprimé depuis deux siècles. C'est donc un éminent service que rend M.S. par cette édition, tant aux spécialistes des études germaniques qu'aux historiens du christianisme populaire médiéval. La première partie du volume est une étude de tout ce qui concerne le GST : tradition, datation, localisation, auteur ... La seconde partie est le texte, en bas-allemand, de ce « catéchisme » : une suite ininterrompue d'historiettes, de récits empruntés à la Bible, aux Pères, à divers auteurs païens et chrétiens, voire au fonds populaire, et groupés autour de chacun des commandements de Dieu. On pense naturellement à d'autres recueils contemporains : ceux de Boccace, de Chaucer, par exemple, mais ici pas de recherche littéraire, simplement le souci d'édifier. Néanmoins, il est certain que le volume que nous promet l'A. sur les sources du GST, manifestera des correspondances intéressantes entre les divers genres de compilations, qui jouèrent au M.A. un si grand rôle dans la vie culturelle des populations européennes.

D. O.

Hotzel Siegfried, Luther im Augustinerkloster zu Erfurt. Evang. Verlaganstalt, Berlin, 1960, 54 pp.

On appréciera, dans cette petite plaquette, l'abondante documentation photographique sur le cloître qui fut le berceau de la vie monastique de Luther. La première partie du texte décrit en détail l'existence claustrale du jeune religieux, en se basant sur les Règles et Constitutions de l'Ordre ainsi que sur les témoignages de L. lui-même. La deuxième partie énumère les visites ultérieures de L. à son premier couvent et fait l'historique de la survie des bâtiments depuis le XVI^e siècle. Le tableau de la vie quotidienne des Augustins fera sans doute une grosse impression sur le lecteur non-initié. Peut-être aurait-on pu préciser qu'un tel règlement n'a rien de spécialement forcé pour les vocations authentiques, dont il favorise au contraire l'épanouissement. Mais cela aurait amené à discuter de la vocation religieuse de Luther, sujet nettement en dehors du cadre de l'ouvrage. On notera la place privilégiée donnée, dans la vie des moines, à la lecture de la Bible, qu'ils lisaient tous les jours dans leurs cellules, au « chapitre », au réfectoire, qu'ils priaient de longues heures au chœur. L'ouvrage pourrait être complété par une étude similaire sur la vie de L. à Wittemberg, où apparaîtraient, entre autres, ses qualités de supérieur religieux, soucieux du bien-être et du progrès spirituel de ses fils.

D. O.

A. R. Winnett, *Divorce and remarriage in Anglicanism*, Londres, Macmillan C°, 1958, 284 p.

Cette thèse, parfois surchargée de détails fastidieux, a du moins le mérite d'éviter toute digression, et l'intérêt de rendre de façon très vivante le conflit qui a opposé, depuis quatre siècles, au sein de l'anglicanisme, partisans et adversaires de l'indissolubilité du mariage. A mesure que l'on progresse dans la lecture, on s'initie à toutes les nuances du débat, à toutes les subtilités de l'exégèse des textes scripturaires traditionnellement allégués (*Mt.* XIX, 9 ; *I Cor*, VII, 10, etc.). Et surtout, on éprouve l'impression très nette qu'au fond la conviction de l'Église anglicane est que le mariage est indissoluble. Les opinions favorables au divorce et au remariage des divorcés ne marquent des points que de façon sporadique et jamais définitive, à la faveur de l'absence d'une autorité ecclésiastique incontestée. On aurait aimé que l'auteur dise un mot de la position de l'Église catholique romaine en matière matrimoniale, et du rôle joué par le magistère pour éviter les incohérences de la doctrine et les contradictions de la pratique qui sont la croix du clergé anglican. Finalement, ce livre est une claire illustration du problème fondamental de l'anglicanisme, la tension entre les velléités de fidélité à la vraie tradition catholique et les séductions du protestantisme « continental ».

D. O.

John A. Garraty, *The Nature of Biography*, London, Jonathan Cape ed., 1958, 256 pp.

Cet ouvrage, qui ne se prétend pas exhaustif, peut utilement aiguiser l'esprit critique indispensable à la juste appréciation de l'objectivité en matière de biographie. En faisant l'histoire du genre, l'A. caractérise la « manière » d'un grand nombre de célèbres biographes et il complète cette étude par une analyse des problèmes qui se posent à celui qui entreprend d'écrire une « vie », ainsi que des tentations qui le guettent. Il admet un usage modéré des méthodes modernes d'investigation psychologique pour la connaissance des hommes du passé. Mais il ne croit pas que la psychanalyse donne jamais la clef d'une vie : par-delà le conditionnement caractériel dont elle dévoile les mécanismes s'étend en effet le domaine de l'activité proprement spirituelle, source permanente de décisions fondamentalement indépendantes des déterminismes psychiques.

D. O.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

M. Franz KÖRNER, professeur au Gymnase de Würzburg, vient d'être nommé par le ministère de l'éducation nationale d'Autriche dozent à l'Université de Vienne.

Le 11e Congrès des Médiévistes s'est tenu au Thomas-Institut de l'Université de Cologne du 7 au 10 septembre 1960. Le thème général de ses échanges était : *Das Selbstverständnis des Berufs im 13. Jahrhundert.*

ESPAGNE.

Du 19 au 24 avril 1960 s'est tenu à Formentor (Majorque), le 1er Congrès international sur Raymond LULLE, sous la présidence du R. P. Ephrem LONGPRÉ. La revue *Estudios Lulianos*, III, 1959, p. 337-341, donne la liste des communications présentées au cours des séances ; signalons ici la communication du professeur FERMÍN DE URMENETA, de l'Université de Barcelonne : *'Augustinismo y Lulismo'*. A l'une des séances le R. P. M. BATLLORI a présenté les deux premiers tomes de la grande édition critique des œuvres complètes de Raymond LULLE que dirige le professeur Friedrich STEGMÜLLER de l'Université de Freiburg i. Br. Ces deux premiers tomes contiennent les *Opera messaninsia* (1313), soit 27 opuscules.

Du 28 septembre au 5 octobre 1960, s'est tenu à Léon, une réunion internationale des études isidoriennes, avec le concours des plus grands spécialistes de s. Isidore. Des communications prévues, signalons celles de D. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *San Isidoro y la cultura del Occidente ;* Jacques FONTAINE (Paris) : *Problèmes des sources isidoriennes ;* U. DOMÍNGUEZ DEL VAL : *La utilización de los padres por san Isidoro ;* M. PELLEGRINO, *Las Confesiones de S. Agustín en la obra de S. Isidoro.*

FRANCE.

A la Faculté des Lettres de l'Institut catholique de Paris, durant l'année scolaire 1959-1960, M. DAIN a fait porter l'un de ses cours sur la critique des textes ; Le R. P. M. TESTARD a étudié le livre V de la *Cité de Dieu* et divers textes de s. Ambroise, s. Jérôme, de la *Peregrinatio Aetheriae* et d'inscriptions chrétiennes ; le R. P. M. VERHEIJEN a fait un cours d'introduction à la langue latine des chrétiens et une série de conférences sur le latin des *Confessions* de s. Augustin.

En 1961, l'abbaye de s. Martin de Ligugé fêtera le XVIe centenaire de sa fondation qui sera aussi le XVIe centenaire du monachisme en Gaule. Diverses manifestations sont prévues à cette occasion : un volume d'études sur le Monachisme occidental au temps de s. Martin, une enquête patristique sur la théologie de la vie monastique,

une série d'études sur la pensée d'une quinzaine de moines-théologiens, des conférences et des expositions à Tours et à Ligugé.

Au cours de la séance du 11 juin 1960 de la Société des Études latines, M. Pierre COURCELLE, professeur au Collège de France, a fait une communication *sur le thème du regret : « sero te amavi, pulchritudo »*.

A l'assemblée générale annuelle des amis de Port-Royal, le 11 juin 1960, M. G. LE BRAS, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris, directeur à l'École pratique des Hautes-Études, Sciences religieuses, a fait une conférence sur *le Jansénisme au diocèse d'Auxerre pendant le XVIII^e siècle.*

Le 21 mai 1960 en Sorbonne, M^lle Anne-Marie MALINGREY a soutenu ses thèses pour l'obtention du doctorat ès Lettres ; thèse principale : Étude sémantique des mots de la famille de 'philosophia' dans la littérature grecque chrétienne des 4 premiers siècles ; thèse complémentaire : Jean Chrysostome. — Sur la Providence de Dieu, Introduction, texte critique, traduction et notes.

ITALIE.

Deux volumes de mélanges ont été offerts par ses amis au professeur Michele SCIACCA à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa naissance et de ses vingt-cinq ans d'enseignement universitaire : *Studi in onore di M. F. Sciacca in occasione del ventesimo anno d'insegnamento universitario*, (Milano, Marzorati, 1959, XII-248 p.) et *El pensamiento de Michele Federico Sciacca. Homenaje (1908-1958)*, (Buenos-Aires, Troquel, 1959, 188 p.).

Au collège sainte Monique des Ermites de saint Augustin, à Rome, le professeur Michele PELLEGRINO de l'Université de Turin a donné trois conférences, les 28, 29 et 30 avril 1960, sur *Les problèmes essentiels des Confessions :* le mystère de l'homme, le sens de Dieu, valeurs et limites des choses.

Thèses soutenues en fin d'année scolaire 1959-1960 à la Grégorienne : De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasionem Arabum, par le R. P. J. GAVIGAN ; Il concetto di persecuzione secondo s. Agostino,; par le R. P. A. MARCATO ; Espiritualidad eclesial agustiniana, par J. A. GOENAGA ; Libertà, necessità e « non posse non peccare » nella tradizione pretomista ; L'influence de l'Épître aux Hébreux dans les œuvres principales de s. Augustin, par l'abbé B. QUINOT.

SUISSE.

L'Institut international de Philosophie tiendra une session d'Entretiens à Oberhofen (Suisse) du 12 au 15 septembre 1960 sur le thème : *Limites et critères de la connaissance.*

Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent), par Pierre HADOT dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, nº 3, p. 205-244.

Le livre de J. O'Meara : *La Philosophie des Oracles* ' *de Porphyre, chez saint Augustin*, en étudiant les citations de Porphyre qu'Augustin nous rapporte dans la *Cité de Dieu*, aboutit au résultat suivant : ce que l'on considérait jusqu'ici comme deux livres distincts de Porphyre : le *de regressu animae* et la *Philosophie des Oracles*, ne constitue en fait qu'un seul et même ouvrage. Mais la différence de ton et d'esprit que l'on peut reconnaître entre les citations augustiniennes du *de regressu* et celles de la *Philosophie des Oracles*, qui correspond à une évolution religieuse de Porphyre, connue par ailleurs, ne permet pas d'accepter cette indentification. Les rapprochements, qu'Augustin fait constamment entre les deux ouvrages, ne correspondent qu'à une schématisation qui lui est propre. Cette schématisation utilise aussi, dans le livre X de la *Cité de Dieu*, d'une manière très importante, la lettre de Porphyre *à Anébon*.

An Unknown Splinter Group of Nestorians, par Harry A. WOLFSON, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1960, nº 3, p. 249-253.

In the controversies over the persons of the Trinity during the Patristic period, there was no mediating view, like that of conceptualism, between the realism of orthodox Christianity and the nominalism of the heretical Sabellians. In the corresponding controversies in Islam over divine attributes, however, there sprang up a conceptualistic view of attributes mediating between the realism of orthodox Islam and the nominalism of the heretical Mu'tazilites. From an Arabic account of Christian sects we gather that, among Christians living under Muslim rule, a similar conceptualistic view of the persons of the Trinity was advanced early in the ninth century by the Nestorian bishop in Adiabene, probably in an attempt to ward off the Muslim charge that Trinity meant tritheism. Those who followed him formed a splinter group of Nestorians.

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1960, 4e trimestre — Ne 3982 Imp. Moderne de l'Est, Besançon

Sur un texte du *De dono perseverantiae*

(Cap. XIX, n. 49)

Dans le *De dono perseverantiae* de saint Augustin est cité un texte de saint Grégoire de Nazianze dont l'interprétation cause quelque surprise. C'est au chapitre XIX (n. 49) de cet opuscule. Notre Docteur, pour établir la gratuité de la prédestination au don de la grâce, y rappelle que la grâce précède en nous tout mérite, et que nous lui sommes redevables de notre foi même, la première démarche vers le salut. Après avoir cité à ce sujet des témoignages de saint Cyprien et de saint Ambroise, il poursuit :

> « Sed his duobus, qui sufficere debuerunt, sanctum Gregorium addamus et tertium, qui et credere in Deum et quod credimus confiteri Dei donum esse testatur, dicens : Unius Deitatis, quaeso vos, confitemini Trinitatem : si vero aliter vultis, dicite unius esse naturae ; et Deus vocem dari vobis a sancto Spiritu deprecabitur : id est rogabitur Deus ut permittat vobis dari vocem, qua quod creditis confiteri possitis. Dabit enim, certus sum ; qui dedit quod primum est, dabit et quod secundum est ; qui dedit credere, dabit et confiteri ». (*Maur.*, t. X, p. 849 ; *P.L.*, XLV, 1024-1025.)

Cette citation est empruntée au 41e Discours de saint Grégoire (sur la Pentecôte), n. VIII (*P.G.*, XXXVI, 440)[1]. Voici le texte : « *Μιᾶς Θεότητος, ὦ οὗτοι, τὴν Τριάδα ὁμολογήσατε, εἰ δὲ βούλεσθε, μιᾶς φύσεως · καὶ τὴν Θεὸς φωνὴν παρὰ τοῦ Πνεύματος ὑμῖν αἰτήσομεν. Δώσει γὰρ, εὖ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δούς, καὶ τὸ δεύτερον* ».

Grégoire, dans le passage d'où ce texte est extrait, s'adresse aux adversaires du Saint Esprit, les Pneumatomaques, plus précisément à ceux qui, tout en ayant une foi saine sur le Fils, contestaient que l'Esprit Saint possédât les prérogatives divines, ou plutôt eussent admis qu'il participât aux attributs du Père et du Fils, mais refusaient de l'appeler Dieu, parce que ce nom ne lui est par donné dans l' Écriture : à cette époque, certains évêques, même orthodoxes, et des plus grands, se montraient réservés quand il s'agissait d'appeler l'Esprit Saint « Dieu », à cause de ce silence de l'Écriture (v. P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, Les Discours théologi-

1. Discours prononcé à Constantinople, en 381 selon l'édit. bénédictine, en 379 ou 380 selon Rauschen.

ques, introduction, p. 18). Grégoire leur dit donc qu'il ne faut pas dans cette question s'attacher à un mot ; que l'essentiel est de reconnaître l'éternité incréée, la toute puissance de l'Esprit, son unité de nature avec le Père et le Fils, et que confesser cela, c'est admettre, sans le mot, qu'il est Dieu : celui qui sincèrement attribue à l'Esprit ces prérogatives divines, recevra un jour par surcroît la grâce de l'appeler Dieu. Et il résume sa pensée dans l'apostrophe citée plus haut : « Confessez, je vous prie[2], la Trinité en une seule Déité ou, si vous préférez, en une seule nature ; et alors nous demanderons pour vous au Saint Esprit le mot : Dieu. Celui qui vous a accordé le premier don, vous accordera aussi, j'en suis sûr, le second ».

Augustin entend autrement le texte : « Confessez (intérieurement), je vous prie, la Trinité en une seule Déité ou, si vous préférez, en une seule nature ; et alors on priera Dieu pour que par le Saint Esprit vous soit donnée la voix, *c'est-à-dire on demandera à Dieu de permettre que vous soit donnée la voix pour que vous puissiez confesser (de bouche) ce que vous croyez.* Celui qui vous a accordé le premier don vous accordera aussi, j'en suis sûr, le second : *celui qui vous a donné de croire, vous donnera aussi de confesser votre foi* ».

La pensée est différente : il ne s'agit plus d'appeler Dieu le Saint Esprit après lui avoir reconnu les perfections divines, mais de professer extérieurement la foi trinitaire qu'on porte dans son cœur. Au lieu que Grégoire disait : Nous demanderons que vous soit donné le *vocable* Dieu, Augustin dit : Nous demanderons que Dieu vous donne la *voix* ; et pour expliquer ce qu'a d'un peu obscur l'expression : *vocem dari*, il ajoute aussitôt cette glose explicative : « c'est-à-dire on demandera à Dieu de permettre que vous soit donnée la voix pour que vous puissiez confesser ce que vous croyez ». Une autre glose, à laquelle Augustin donne le même sens qu'à la première, clôt la citation.

Évidemment, notre Docteur n'avait pas sous les yeux le texte de saint Grégoire : il savait assez le grec pour bien l'entendre, et pour comprendre le sens de *τὴν Θεὸς φωνὴν*. Il s'est servi d'une traduction ; et l'examen de son texte montre qu'ici, comme dans les autres endroits où il cite des passages des Discours de saint Grégoire (v. *Contra Julianum*, lib. I, cap. V, n. 15, et lib. II, cap. III, n. 7 ; *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. I, 52, 53, 67, 69, 70), il a utilisé la traduction de Rufin. Celui-ci, comme on sait, avait en effet (vers 399-400) traduit neuf des Discours de Grégoire, dont le Discours 41[e] dont nous parlons[3]. Saint Augustin connaissait cette traduction, et il l'avait, toute ou partiellement,

2. Litt. « Vous donc ».

3. Édit. critique par Engelbrecht, dans le Corpus de Vienne *(C.S.E.L.)*, vol., 46 : Tyranni Rufini opera, pars I : *Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio.* Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 189, et B. ALTANER, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, dans *Revue Bénédictine*, LXI, 1951, p. 54-62.

entre les mains. Mais alors qu'ailleurs, dans le *Contra Julianum*, dans l'*Opus imperfectum*, il reproduit purement et simplement, en citant saint Grégoire, la traduction de Rufin, sauf quelques très rares et insignifiantes différences verbales, ici il s'en écarte. Le texte de Rufin, d'après Engelbrecht, portrait en effet :

> « Unius Deitatis, quaeso vos, confitemini Trinitatem ; si vero aliter vultis, dicite unius naturae, et Dei vocem dari vobis a sancto Spiritu deprecabimur. Dabit enim, certus sum ; qui dedit quod primum est, dabit et quod secundum est : qui dedit credere, dabit et confiteri »[4].

Ce texte, sauf une différence de ponctuation dans la dernière phrase de Grégoire, et l'adjonction de la glose : « qui dedit credere, dabit et confiteri », est la fidèle transcription du texte original, *Dei vocem* traduisant *τὴν Θεὸς φωνὴν*. La pensée est très exactement rendue : la différence de ponctuation dans la dernière phrase de Grégoire n'en altère nullement le sens, la glose terminale non plus ; celle-ci signifie : Celui qui vous a donné de croire (que le Saint Esprit possède les attributs divins), vous donnera aussi de confesser (qu'il est Dieu).

Comment se fait-il que saint Augustin, qui suit littéralement la traduction de Rufin pour l'ensemble du texte, s'en écarte sur un point, et lit : « et Deus vocem dari vobis a sancto Spiritu deprecabitur », au lieu de : « et Dei vocem dari vobis a sancto Spiritu deprecabimur » ? On est conduit à supposer que son texte était, à cet endroit, fautif, ou du moins différent de celui que nous possédons, ou bien qu'il l'a mal lu, lisant *Deus* au lieu de *Dei*, ce qui l'aurait amené, pour que fût assurée la correction de la phrase, à lire *deprecabitur*, plutôt que *deprecabimur*. Quant à l'interprétation qu'il donne de *vocem dari* (le don d'une voix pour confesser sa croyance), elle lui paraissait sans doute suggérée par ces mots même, et confirmée par la glose : celle-ci en effet distingue entre *credere* et *confiteri*, et semble indiquer que ce que les dissidents auxquels s'adresse Grégoire avaient reçu de Dieu, c'était de croire en la Trinité, de la confesser de cœur, mais qu'il leur manquait de la confesser par la voix.

La citation de Grégoire, lue comme la lisait Augustin, peut admettre, si on la considère en elle-même, le sens que notre Docteur lui prête. Ce qui est surprenant, c'est qu'il ne semble pas avoir vu que ce sens n'est pas conforme à celui que commande le contexte. Dans le passage en effet qui précède cette citation et l'annonce, il n'est nullement question de confesser de bouche une foi trinitaire qu'on porterait déjà en soi, mais d'appeler Dieu celui dont on reconnaît déjà qu'il est investi des perfections divines. Grégoire déclare aux dissidents de son auditoire que puisqu'ils attribuent au Saint Esprit les prérogatives de la Divinité

ils ne devraient pas hésiter à l'appeler Dieu. Mais, ajoute-t-il, il ne veut pas, si la doctrine est sauve, disputer sur un vocable, et, par une intransigeance outrée, être un obstacle au retour à l'unité. « Vous nous faites difficulté sur des syllabes, vous vous heurtez à un mot : cela devient pour vous une pierre d'achoppement, un rocher de scandale, comme le Christ le fut pour certains... Entendons-nous spirituellement. Laissons-nous guider par la charité fraternelle, et non par l'amour de nous-mêmes. Accordez-nous que l'Esprit a la puissance de la divinité et nous vous ferons grâce du mot (Dieu) : *Συμβῶμεν ἀλληλοίς πνευματικῶς. Γενώμεθα φιλάδελφοι μᾶλλον ἢ φίλαυτοι. Δότε τὴν δύναμιν τῆς Θεότητος, καὶ δώσομεν ὑμῖν τῆς φωνῆς τὴν συγχώρησιν* »[5].

Ce que Rufin, dans sa version (paraphrasée), traduisait ainsi : « Sed nescio quare iterum eum quem de natura Dei esse creditis, Deum profiteri etiam sermone ac voce non vultis. In syllabas offenditis, et difficultatem patimini proferre per vocem ea quae tenet mens et intelligit sensus, et hoc vobis efficitur petra scandali et lapis offensionis : nihil mirum, hoc enim et Christus factus est multis... (Verum) invicem onera nostra portemus, conpatiamur fratribus in spiritu mansuetudinis, non tam nos ipsos quam fratres et proximos diligamus. Date ergo nobis credulitatem et virtutem Deitatis in Spiritu, et pronuntiationem vobis nos concedemus vocis »[6].

Ces lignes montrent clairement de quoi il s'agissait entre Grégoire et les « adversaires » du Saint Esprit : ce qu'il attend d'eux, sans l'exiger, ce n'est pas précisément qu'ils confessent de bouche leur foi trinitaire, mais qu'ils veuillent bien nommer Dieu celui dont il confessent déjà le caractère divin. La partie du Discours qui suit la citation développe la même pensée.

Étant donné ce contexte, il est surprenant, disions-nous, qu'Augustin n'ait pas compris le sens exact des paroles qu'il citait : « Unius Deitatis, quaeso vos... » et n'ait pas vu que *vocem dari* signifiait non pas le don d'une voix, mais le don d'un mot (du mot Dieu). La leçon qu'il suivait, toute fautive qu'elle pût être, et bien qu'elle ne portât pas *Dei vocem*, était susceptible de ce juste sens, et le contexte l'imposait. Comment expliquer son erreur ?

Serait-ce qu'il n'avait pas sous les yeux le passage du Discours qui précède ces paroles, ni non plus celui qui les suit, mais elles seules, détachées de leur contexte ? Ou bien faut-il supposer qu'il a négligé de consulter ce contexte, ou qu'il ne l'a regardé que d'une façon distraite et hâtivement, trop distraitement et trop hâtivement pour en saisir le sens précis ? Cette dernière supposition est peut-être la plus probable : elle n'est pas

5. Disc. cité, n. VII (*P.G.*, *ibid.* 437).
6. Engelbrecht, ouv. cité, pp. 149-150.

irrespectueuse pour notre S. Docteur ; nul non plus ne s'en offensera et ne fera sien le sentiment qu'exprimait Horace en parlant du poète de l'Illiade :

Indignor quandoque bonus dormitat Homerus[7].

Aussi bien, l'interprétation que nous propose Augustin du mot de saint Grégiore, toute différente qu'elle soit de celle qu'exigent le texte et le contexte, n'est pas en complète discordance avec elle : car déclarer aux « adversaires » du Saint Esprit que s'ils attribuent déjà à cette Personne les perfections divines, et ainsi reconnaissent une véritable Trinité dans l'unité, il leur sera donné un jour de le nommer Dieu, c'est en quelque façon leur dire qu'ils recevront la grâce de confesser de bouche ce que déjà ils croient, comme le note d'ailleurs Rufin dans sa glose : « qui dedit credere, dabit et confiteri ».

Jean Chéné.
Autun

7. *Art poétique*, v. 359.

NOTE

REMARQUES SUR QUELQUES PASSAGES DES «CONFESSIONS».

I, 1, 1 : *Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum prius sit inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat nesciens te ? Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens. An potius inuocaris ut sciaris ? Quomodo autem inuocabunt in quem non crediderunt ? Aut quomodo credent sine praedicante ? Et laudabunt dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inuenient eum et inuenientes laudabunt eum.*

La difficulté de ce passage se trouve dans la transition entre les questions *An potius inuocaris ut sciaris ?* et *Quomodo autem inuocabunt in quem non crediderunt ?* Voyons d'abord ce que deux savants qui, dans ces dernières années, ont entrepris une interprétation de ce texte, MM. Romano Guardini et Georg Nicolaus Knauer, ont pensé de cette transition.

M. Guardini ne paraît pas y voir beaucoup de difficultés. « Seltsame Fragen », dit-il[1], « werden hier gestellt : ob das Erste sei, Gott anzurufen oder Ihn zu loben, Ihn zu erkennen oder anzurufen. Haben solche Fragen einen Sinn ? Der Fragende scheint die Seltsamkeit zu fühlen, denn er wendet selbst ein : « Aber wer ruft Dich an, der Dich nicht kennte ? » *Und doch gehen die Fragen weiter :* ob man zuerst Gott anrufe oder an Ihn glaube ; zuerst an Ihn glaube oder Ihn verkünden höre ; zuerst Ihn verkünden höre oder Ihn suche ; zuerst Ihn suche oder Ihn anrufe. »

M. Knauer, qui a analysé, dans un livre fort intéressant, les citations des psaumes dans les *Confessions*, s'est occupé surtout du rôle qu'une citation du psaume XXI joue dans la suite des idées : « Daraus ergibt sich », dit-il[2], « in Form einer Bitte die Frage : ' da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te ? ' *Mit Rom.* 10, 14 *fragt er weiter :* wie soll man anrufen, wenn man nicht glaubt, aber wie kann man glauben, wenn Gott nicht verkündet wird ? *Die Frage wird bezeichnenderweise durch ein Psalmwort,* das das 'laudare' von neuem aufnimmt, *beantwortet :* 'Et laudabunt Dominum, qui requirunt eum'... »

---

1. Romano Guardini, *Anfang, eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, 3. Aufl., München 1953, pp. 22-23. C'est moi qui souligne.

2. Georg Nicolaus Knauer. *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955, p. 51. C'est encore moi qui souligne.

Ces deux interprétations ont l'air de passer à côté du problème. A mon avis, pour bien comprendre la transition entre *An potius inuocaris ut sciaris ?* et *Quomodo autem inuocabunt in quem non crediderunt ?* il faudrait commencer par se rendre compte — et ni M. Guardini, ni M. Knauer ne l'ont fait, me semble-t-il — que ces deux questions n'ont pas le même caractère, ne se trouvent pas au même niveau. La première est une vraie question, posée par un homme qui cherche la réponse, et cette question est en rapport étroit avec les phrases et les questions qui la précèdent. Mais regardant de près la question *quomodo autem inuocabunt in quem non crediderunt ?* on y découvre tout autre chose. Il s'agit d'une citation de l'épître aux Romains (x, 14), et dans la bouche de saint Paul déjà elle est une question du type que l'on appelle « oratoire ». On ne voit pas bien comment elle pourrait avoir une autre valeur pour saint Augustin. Celui-ci ne doute pas de la primauté de la foi, qui est un de ses thèmes favoris ; il veut *affirmer* que l'invocation de Dieu doit être précédée de la foi, qui, elle, présuppose la prédication.

Remarquons aussi que saint Augustin a remplacé le οὖν du texte grec, rendu par *igitur* ou *ergo* dans les traductions latines, de l'épître aux Romains, par *autem*, qui me paraît marquer l'opposition entre cette question et la précédente ; si l'on voulait en paraphraser le sens, on pourrait dire : Mais non ! ces questions portant sur la primauté de l'invocation ou de la connaissance ne nous mènent à rien ; écoutons plutôt l'Écriture qui nous dit : *Quomodo... inuocabunt* etc.

Après l'échec de sa première série de questions — dont les mots-clefs étaient *scire*, *intellegere*, *inuocare* et *laudare* — saint Augustin continue donc par une seconde série, qui au fond n'est pas une série de questions, mais d'affirmations, basées sur, ou plutôt données par des textes scripturaires ; dans cette seconde série *inuocare* et *laudare* gardent leur rôle, tandis que *scire* et *intellegere* ont été remplacés par *credere*, *praedicare* et *requirere* ou *quaerere*.

Observons enfin, que les mots *scire* et *intellegere* ne reviennent plus dans ce premier chapitre, ni dans les chapitres suivants (*scire* réapparaît 5, 6, dans un contexte tout différent), ce qui pourrait bien être un indice psychologique de la violence avec laquelle saint Augustin s'est détourné de ces questions d'une philosophie trop humaine, par lesquelles il avait commencé son premier essai d'explication.

V, 6, 11 : *Itane est, ut recolo, domine deus meus, arbiter conscientiae meae ? Coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas abdito secreto prouidentiae tuae et inhonestos errores meos iam conuertebas ante faciem meam, ut uiderem et audissem.*

Ces deux phrases se rencontrent après le passage où l'évêque manichéen Faustus de Milève a été décrit comme un homme sans érudition réelle, mais possédant une remarquable dextérité verbale et un certain charme naturel.

Celui qui lit ces phrases avec la ponctuation traditionnelle, telles que je les ai citées, ne verra qu'une seule manière de comprendre la première phrase : il pensera que saint Augustin invoque Dieu et le prie de lui faire savoir, si son souvenir correspond bien à la réalité. Mais alors on ne peut s'empêcher de demander, si cette exactitude du souvenir est une chose qui pourrait motiver l'invocation de Dieu comme *arbiter conscientiae*. Cette invocation n'aurait de sens que si Augustin mettait en doute sa propre sincérité. En lisant quelques traductions on a l'impression que leurs auteurs ont bien pensé, ont bien dû penser à un tel doute, et qu'ils ont pris les mots *coram te cor meum et recordatio mea* comme une protestation emphatique de la sincérité mise en doute : « Vous savez, Seigneur, que je dis sincèrement ce que je me rappelle ! » Le lien entre ce cri de cœur et le reste de la seconde phrase (de *qui me tunc* jusqu'à *odissem*) doit rester assez obscur. Le fait que Dieu a guidé l'âme d'Augustin ne garantit ni la sincérité de celui-ci au moment où il parle de Faustus, ni l'exactitude et la justesse de son souvenir.

Tout le passage serait plus facile à comprendre, si on ponctuait de la manière suivante : *Itane est ut recolo ? Domine deus meus, arbiter conscientiae meae, coram te cor meum et recordatio mea, qui me tunc agebas...*

Saint Augustin commence donc par se poser la question, si son portrait de Faustus correspond au Faustus réel. Remarquons en passant, que Faustus devait encore vivre au moment où saint Augustin écrivait ce passage : il ne dit pas *fuit*, mais *est*. Cette question s'explique très bien, puisque Faustus jouait un rôle dans la discussion entre catholiques et manichéens : on comprend que son adversaire catholique, après avoir mêlé, dans son portrait, la louange et le blâme, réfléchit un instant sur l'exactitude de ce qu'il a dit. Mais il ne va pas se prononcer sur cette exactitude : il s'en détourne pour s'adresser à Dieu et protester devant lui, que c'est ainsi — selon la vérité ou contraire à elle — que la rencontre avec Faustus et ses impressions personnelles concernant Faustus vivent dans son souvenir : Dieu, l'*arbiter conscientiae*, en est le témoin, lui qui a tout disposé pour que cette rencontre joue un rôle important dans l'évolution spirituelle d'Augustin. Ce rôle est la seule chose qui importe pour le moment : il ne s'agit pas de Faustus, il s'agit d'Augustin.

La concentration de l'attention de l'auteur sur cette signification, que la rencontre avec Faustus a eue pour lui-même, se reflète peut-être dans la répétition assez appuyée de *meus* et *me* dans cette phrase : *deus meus, conscientiae meae, cor meum, recordatio mea, me... agebas, errores meos, faciem meam.*

X, 18, 27 : *Sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur.*

La tradition fait de cette phrase la conclusion du chapitre 18. On la fait même précéder parfois de deux points, ce qui la rend parfaitement incompréhensible, parce qu'elle n'explique rien de la phrase précédente. Toute difficulté disparaît quand on en fait la première phrase du 19e chapitre, où le cas d'une chose sortie de la mémoire même est opposé au cas du 18e chapitre, d'une chose perdue de vue, mais retenue par la mémoire.

Gérard Wijdeveld.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1957

et compléments d'années antérieures

(4e partie - fin)[1]

I. — TEXTES

269. *Sancti Aurelii Augustini De magistro liber unus.* Dissertatio inauguralis quam auctoritate et consensu amplissimi philosophorum in Academia Georgiae Augustae Gottingensi ordinis ad summos in philosophia honores rite capessendos scripsit Guentherius Weigel Meursiensis, Gottingae, 1957, XLIII-76 p.

Comme cette édition du *De magistro* doit paraître dans le ' Corpus scriptorum ecclesiasticorum ' et que nous aurons alors l'occasion de l'examiner plus à fond, contentons-nous aujourd'hui d'une présentation sommaire de l'édition dactylographiée présentée comme thèse de doctorat en 1957, à l'Université de Göttingen. Dans une introduction qui ne pourra peut-être pas paraître intégralement dans le C.S.E.L., vu sa longueur, l'A. étudie successivement la tradition manuscrite, la composition, la datation et le thème du traité. Des quarante-neuf mss dont l'A. a eu connaissance, les douze principaux (qui sont aussi des plus anciens) sont examinés dans le détail. Une erreur de dactylographie rajeunit de deux siècles un ms. de la B.N., Parisinus lat. 2974 à dater du IXe et non du XIe siècle, comme l'atteste son écriture en minuscules carolines (p. XI et le Conspectus siglorum). Treize autres mss ont été utilisés pour l'établissement du texte ; et là force nous est de constater le sérieux de l'enquête de G. Weigel, lequel signale très justement la présence du *De magistro* dans le ms. de la B.N., 1957, fol. 104v - fol. 113r, ce qu'avait omis de faire le rédacteur de la notice de ce ms. dans le *Catalogue général des mss latins*, t. II, p. 260. L'explicit du *De mag.* dans le ms. de la B.N., Par. lat. 1930 se trouve au fol. 267v et non 267r. Aux vingt-cinq autres mss plus tardifs que l'A. se contente de signaler, on aurait pu ajouter les mss de la B.N., Par. lat. 2114, du XIIIe-XIVe (fol. 182v-184v) et 2728, du XIVe (fol. 74-85v). Tous ces mss qui se rangent en deux grandes familles ξ et ψ, celle-ci se subdivisant en deux autres groupes, ont un archétype commun π.

On sait que l'unité de composition de ce dialogue a déjà été très discutée. Certains auteurs dont G. Wijdeveld, dans son édition du *De magistro*, publiée en 1937, pensent que la première partie de notre dialogue, § 1 à 32, rend avec une fidélité

---

1. Voir les précédents *Bulletins augustiniens pour* 1957 dans *Rev. des études augustiniennes*, t. VI, p. 41-96 ; 173-203 ; 259-290. Ils ont été rédigées par F.-J. Thonnard ; A. C. de Veer ; G. Folliet ; G. Madec ; L. Brix.

très grande ou même absolue un entretien qui a eu lieu réellement. Les arguments en faveur de cette opinion sont : le caractère peu littéraire de cette partie de l'ouvrage ; la marche assez incertaine et confuse de la discussion ; quelques inexactitudes dans le compte rendu d'Adéodat, 7, 19 et 20 ; les mots *illius esse sensa omnia* dans les *Conf.*, IX, 6, 14 ; les différences importantes entre la forme métrique et rythmique des clausules employées par Augustin et de celles employées par Adéodat. La seconde partie, § 33 et suivants, aurait un caractère plus littéraire, ce qui laisserait supposer qu'Augustin a refondu toute cette seconde partie. Notre auteur prend le contre-pied de cette opinion et s'efforce de montrer que toutes les figures de style utilisées dans chacune de ces parties ne sont pas différentes ; en définitive le dialogue aurait été totalement écrit par Augustin. Il est un point sur lequel G. Weigel aurait pu porter son attention au cours de l'examen des manuscrits : y a-t-il hésitation de ceux-ci sur l'identification de deux interlocuteurs du dialogue comme c'est le cas pour le *De libero arbitrio* (Cf. *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 114 ; dans *R.E.A.* V, 1959, p. 268) ? Les conclusions de l'enquête pourraient partiellement éclairer la discussion entre partisans et adversaires de l'unité de composition du *De magistro*.

Les corrections apportées au texte nous apparaissent justifiées et intéressantes ; signalons ici les principales : § 16 (p. 28, 15-16) : quia fieri potest ut, cum ego illum locum minus bene intellegam, exponatur alias aliter vel... ; § 18 (p. 33, 4) quare hoc quoque non nihil inter se praeter diuersum sonum differre arbitror ; § 19 (p. 35, 7) sed inuenimus sola uisibilia esse ; § 20 (37, 3) quam istae significantibus.

Enfin parmi les *Index locorum*, celui des *Scriptores profani* fournit des références intéressantes, dont celles faites aux grammairiens Diomède, Aelius Donatus, Dositheus, Maximus Victorinus et au *De finibus* de Cicéron, II, 2, 4-6, au § 43 : Huic errori definitionem mederi posse *dicunt*... ainsi qu'à ses *Academica*, II, 21 pour la définition de l'homme : § 16 et § 24. Souhaitons que cette excellente édition paraisse le plus tôt possible ; nul doute qu'elle recueillera les plus grands éloges.

G. F.

270. *Santo Agostinho. Contra os Académicos. Diálogo em três Livros.* Traduçâo e prefácio de Vieira de Almeida. Biblioteca filosófica, Coimbra, Tip. da Atlântida, 1957, 136 p.

L'introduction va jusqu'à la page 49. Le traducteur, logicien subtil, y reproche à Aug. divers vices de méthode, dont le principal serait qu'il passe indûment de l'ordre idéal à l'ordre réel, dans la recherche du critère qui fonde la connaissance de la vérité. Le texte, uniquement portugais, traduit sur les mauristes, ne s'accompagne pratiquement d'aucune note (sauf le relevé des rétractations, p. 9-10, en note) ; pas la moindre bibliographie. La liste des ouvrages de l'auteur mentionne une édition de 1945, avec notes, celle-là parue dans *Arq. da Univ. de Lisboa*. Celle-ci en est-elle la reproduction ? Si oui, pourquoi avoir sacrifié les notes ? Si, au contraire, la nouvelle édition est destinée à un public plus large, pourquoi a-t-on reproduit une préface fort technique ?

L. Brix.

271. *Saint Augustine. Letters*, volume IV (165-203), tranlated by Sister Wilfrid Parsons, The Fathers of the Church, vol. XXX, New York, Fathers of the Church, 1955, xiii-421 p.

— *Letters*, volume V (206-270), translated by Sister Wilfrid Parsons, The Fathers of the Church, vol. XXXII, New York, Fathers of the Church, 1956, xvi-317 p.

La collection « Fathers of the Church » consacre les volumes XXX et XXXII, soit les vol. XII et XIII de la série « Writings of Saint Augustine », aux 105 dernières lettres d'Augustin. Simple traduction anglaise, sans texte latin, avec quelques notes très sommaires, et sans prétention scientifique. L'A. a pris comme texte celui du C.S.E.L. et paraît destiner cette traduction au grand public, comme le sont tous les autres volumes de la collection. N'est-il pas à craindre que bien des lecteurs se lassent assez vite faute de notes ou de commentaires pour situer ces lettres dans les controverses ou les événements auxquels elles font allusion ?

G. F.

272. *Saint Augustine. Against Julian,* translated by Matthew A. Schumacher, The Fathers of the Church, volume XXXV, New York, Fathers of the Church, 1957, xx-407 p.

Selon le principe de la collection, l'A. ne nous donne que la traduction du *Contra Iulianum.* En fait, la controverse avec Julien amena Augustin à se défendre à plusieurs reprises : dès 419 dans le *de nuptiis et concupiscentia,* en 420 dans le *contra duas epistolas pelagianorum,* dans les six livres *contra Iulianum* (421), dont deux sont des recherches sur la doctrine de la grâce chez les Pères grecs et latins, et quatre autres réfutent point par point les quatre livres de Julien « ad Turbantium » ; péché originel, mariage, concupiscence, baptême des enfants. Enfin, en 428, Augustin commença la réfutation des huit livres de Julien « ad Florum », réfutation restée inachevée, d'où le titre de *opus imperfectum* donné à ce second *contra Julianum.* C'est le troisième de ces ouvrages que M. A. Schumacher a traduit. Encore une fois, pour des ouvrages aussi particuliers, des notes doctrinales et historiques me paraissent non seulement utiles, mais nécessaires ; je regrette leur absence. Un index de neuf pages termine le volume.

G. F.

273. *Le sermon CCXXXV de saint Augustin pour un lundi de Pâques,* par C. Lambot, dans *Revue bénédictine,* LXVII, 1957, 129-140.

Avec sa précision coutumière, dom L. expose l'histoire de la tradition manuscrite et de l'édition du *sermo* 235 de saint Augustin (p. 129-137) avant d'en établir un nouveau texte critique (137-140). Ce texte critique est principalement basé sur Ms Munich, *Staatsbibl.* lat. 22002 (XII^e^ s.) fol. 146^v^-147, tradition autonome par rapport aux homiliaires connus ; de cette tradition, l'A. a découvert après coup un autre témoin à Admont (Autriche) cod. 104 (XII^e^ s.) fol. 139-140. Augustin Dodo, créateur de la série *Sermones de Tempore,* a dû se servir d'un ms étroitement apparenté à clm 22002 pour son recueil publié chez Amerbach en 1495 et entré dans les *Opera omnia,* chez Amerbach encore, en 1506. Parmi les *Homiliaires* (voir liste p. 137 et description p. 130-133), l'*Homiliaire du Pseudo-Fulgence,* qui a conservé dans son ordonnance primitive la petite collection pascale dont le sermon 235 fait partie, se distingue par le traitement qu'il fait subir au texte (ne pas se fier à l'éd. de Théophile Raynaud, 1633 ; se reporter au Ms. Saint-Mihiel 20). L'A. croit qu'à une époque peu éloignée d'Aug. des retouches ont été opérées sur le texte primitif : certaines retouches s'expliquent par le changement du choix des péricopes ; ainsi à Hippone même, à partir de 417/418, la lecture de *Luc* 24 fut reportée au mardi et remplacée le lundi par *Marc* 16 — de là la date du sermon 235 antérieure à 417.

C'est en Afrique que ces retouches ont été faites : un nouveau type de texte s'y est donc formé de bonne heure ; un exempl. en vint entre les mains du Pseudo-Fulgence, un autre passa en Italie pour se propager dans les autres homiliaires, tous originaires d'Italie.

A. d. V.

274. *Die Regel des heiligen Augustinus* mit Einführung und Erklärung von P. Adolar Zumkeller O.E.S.A., Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956, 16 × 11, 116 p.

La traduction allemande de la règle de saint Augustin que voici a été faite par des membres de la province allemande des Ermites de saint Augustin, sur un texte latin, édité à Rome en 1926 qui fait officiellement foi dans cet ordre. Le P. Zumkeller a écrit l'introduction (3-6) et le long commentaire intitulé « signification et esprit de la règle » (35-109) : on y retrouve, adapté à l'édification spirituelle, l'essentiel de son livre : *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, 1950, mais il y a mis l'obéissance davantage sous la mouvance de la charité. Un examen de conscience (toi et Dieu ; toi et la communauté, toi devant toi-même) réalise pratiquement le vœu de la règle, chap. xii « Ut... in hoc libello, tanquam in speculo possitis inspicere... » p. 110-116.

A. d. V.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

CONFESSIONS

275. *Antécédents autobiographiques des* Confessions *de saint Augustin*, par Pierre Courcelle, dans *Revue de philosophie*, XXXI, 1957, p. 23-51.

Les articles du professeur P. Courcelle ne se résument pas ; ses démonstrations serrées appuyées sur d'abondants documents amènent généralement le lecteur à accepter sans réticence ses conclusions. « Les *Confessions*... s'inscrivent dans une tradition littéraire. Nous ne pouvons présumer la dépendance d'Augustin qu'envers un très petit nombre de sources : les premières pages de l'*Ad Donatum* de Cyprien ou du *De Trinitate* d'Hilaire ou encore la *Passion* de sainte Perpétue. Mais dans la mesure où les *Confessions* racontent une quête du vrai, une vie de péchés, une conversion par la Grâce, une série de visions et révélations, Augustin ne pouvait s'abstraire totalement des idées et schémas en usage avant lui, fût-ce pour les modifier ou lutter contre eux. » L'historicité et la sincérité du récit d'Augustin ne doivent pas être suspectées pour autant, moins encore son originalité.

G. F.

276. *Studi agostiniani*, par Sofia Vanni-Rovighi, dans *Studium*, XXXXIX, 1953, p. 640-647.

Présentation rapide de quelques grands ouvrages sur saint Augustin : Masnovo, *S. Agostino ;* Sciacca, *S. Agostino*, I ; Cayré, *Dieu présent...* ; Courcelle, *Recherches...* ; Le Blond, *Les Conversions...* ; Bardy, *Les Révisions ; Etudes augustiniennes* de Le Landais, etc. A propos de l'ouvrage de P. Courcelle, l'A. fait quelques remarques qui ne sont pas sans valeur. Le récit du vol de poires qui, aux yeux de C., n'est qu'un thème habituel de la littérature ascétique, serait plus exactement une analyse

de la perversité de la volonté s'orientant vers le mal. D'autre part l'A. préfère parler d'ascension vers Dieu plutôt que de « veines tentatives d'extase » à Milan ; la désillusion qu'éprouve Augustin viendrait de ce qu'il n'a pas encore connaissance du seul chemin qui conduit à la contemplation de la vérité, à savoir le Verbe.

G. F.

277. *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni »*, par Franco Bolgiani, dans *Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, Università di Torino, vol.* VIII, 4, 1956, 185 p., 13 pl.

278. *A propos d'un livre nouveau sur la conversion de saint Augustin*, par Pierre Courcelle, dans *Revue des Etudes anciennes*, LIX, 1957, 377-380.

279. *La querelle autour du « Tolle, lege »*, par H.-I. Marrou, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, LIII, 1958, 47-57.

280. *La scène du jardin de Milan*, par Robert Joly, dans *La Nouvelle Clio*, VII, VIII, IX, 1955-56-57, 443-464.

281. *Sur la conversion de saint Augustin*, par Robert Joly, dans *Le Flambeau*, 40, 1957, 714-715. (Résumé du précédent article).

Les recherches de P. Courcelle sur les *Confessions* de saint Augustin avaient remis en question le récit de la conversion du livre VIII ; depuis lors le texte de la scène du jardin a été, maintes fois, passé au crible philologique. F. Bolgiani a repris, pour les examiner de près, les dossiers des « reconstructions critiques » : les argumentations de Balogh, de Geffcken, de Böhmer, celles surtout de P. Courcelle et, en corollaire, les contributions de J. Préaux sont successivement présentées (p. 15-52), et annotées au passage par les objections et les perplexités majeures de l'auteur. La note 90 (p. 42) nous semble exprimer clairement la position prise par B. à l'égard de la thèse et de la méthode de P. Courcelle : « ... Si può ben dire, anticipando qui quanto seguirà, che il Courcelle, di testi veramente paralleli all' episodio del Tolle-lege, non ne ha sin'ora addotto uno solo, ciò che vuol dire che egli non ha potuto fornire la prova decisiva ma indispensabile, che il Tolle-lege agostiniano sia costruzione letteraria o *cliché* biografico come egli giunge a definirlo. Ci sembra che tutto quanto il Courcelle ha scritto sul « Tolle-lege » agostiniano resti nel piano delle suggestioni alquanto vaghe e possa servire, al più, a spiegare indirettamente forme e modi del mondo contemporaneo agostiniano ed a cui Agostino si contrappone o si avvicina... »

Une lecture « renouvelée et approfondie » (p. 81) permet ensuite à l'auteur d'analyser le livre VIII : c'est une série de faits bien précis, rappelés comme décisifs et essentiels, qui a été, au point culminant de la « Confessio », ressentie et rendue de façon dramatique à la lumière des idées pauliniennes de la « libération » par la « grâce du Christ » (cf. p. 81). Deux thèmes en effet s'entrelacent, dans ce livre VIII, avec le récit des faits : celui de la *confessio*, de caractère psychologique et littéraire, qui joue sans cesse sur la louange et le récit comme motif de la louange ; celui de la lutte des deux volontés : thème paulinien, de caractère moral et doctrinal. La *consuetudo peccati* qui asservit la *voluntas vetus*, constituait, surtout depuis 394, pour Augustin un thème de réflexion familier, en relation avec ses polémiques contre les manichéens et les pélagiens. Ce chapitre III (p. 53-80), où Bolgiani s'est dégagé de l'impasse du *Tolle-lege*, constitue certainement la partie la plus positive et la plus achevée de son étude. Ces deux thèmes ne mettent cependant nullement

en cause la réalité des faits « qui se succèdent dans leur connexion logique et spontanée » (p. 74), garantie par la volonté de sincérité d'Augustin et son réalisme (cf. p. 81-91). L'existence d'un modèle antérieur ou d'une source littéraire précise pour la scène du jardin est exclue (p. 92) : la « Vie d'Antoine » est un document qu'Augustin lui-même a rappelé et que, sans aucun doute, il avait bien présent à la mémoire, mais non pas une source directe : « Unica vera fonte diretta è dunque, nel caso della scena del giardino, l'esperienza personale di Agostino, rivissuta e interpretata alla luce della sua teologia, in particolare dal 394 in poi, in forma personale e risolutiva — anche se ancora non definitiva — relativamente ai problemi della grazia » (p. 95). Ces conclusions relancent la discussion des opinions de P. Courcelle sur les textes parallèles, le figuier « symbolique », les mots *Tolle, lege* et *diuinitus*. Deux appendices enfin prospectent les domaines de l'hymnologie médiévale et de l'iconographie pour déterminer la fortune hagiographique d'Augustin et de sa conversion.

M. Courcelle, rendant compte de sa lecture de l'ouvrage de F. Bolgiani, dans la *Revue des études anciennes*, fait remarquer « l'astucieuse transposition » de *quasi* dans la phrase litigieuse de *Confessions VIII*, 12, 29 qui permet à B. de traduire : « Dalla casa vicina, *come* una cantilena si leva una voce di fanciullo o di fanciulla... » mais aboutit à un « contresens qui permet le reste de la démonstration, mais aussi la vicie radicalement » (p. 378). C. précise ensuite qu'il a toujours admis expressément que le jardin de Milan était un jardin réel qui comportait peut-être bien un figuier... mais qu'il a peine à croire qu'Augustin ait noté l'espèce précise de l'arbre à cause de ses caractéristiques botaniques, et non à cause de l'évocation biblique. Pour ce qui concerne la leçon *uicina/diuina*, P. Courcelle a consulté M. Dain qui l'a autorisé à publier son avis : « La leçon primitive et authentique est *de diuina domo*, qui, par une confusion tout à fait banale entre *de di*, a été copié par haplographie *deuina domo*, puis restauré à tort en *de uicina domo*. » Enfin C. attire l'attention du lecteur de B. sur les treize planches iconographiques : c'est un personnage céleste qui y prononce ordinairement le *Tolle, lege*. Appelé à arbitrer le différend (p. 50), M. Marrou n'a pas trouvé dans la réponse de P. Courcelle les éléments susceptibles de modifier son jugement qui s'accorde « à l'argumentation si précise, si honnêtement conduite de F. Bolgiani » (p. 50). Il précise (p. 52) que le doute d'Augustin *(quasi pueri an puellae nescio)* « porte en effet non sur la réalité de la voix, mais sur le sexe ». Puis M. souligne après Bolgiani et Courcelle lui-même les raisons positives que nous avons de faire confiance au récit d'Augustin : le sérieux et la véracité des *Confessions*... L'argumentation de C. est « trop verbale », dominée par la méthode des « parallèles textuels », elle tend à « interpréter toute analogie, même partielle, comme une preuve de dépendance, un emprunt, ou, dans les meilleurs cas, comme une pure tradition littéraire, une affaire de cliché, de mode, sans attache réelle, profonde, renouvelée avec la réalité » (p. 56).

A son tour, M. Joly s'est livré à un « examen critique de la littérature qui s'est brusquement développée depuis 1950 autour de ce paragraphe des *Confessions* » (p. 443). A son avis, les mots *uocem quasi pueri*..., s'ils sont bien compris et comparés aux divers emplois de *quasi* par Augustin, doivent amener à la conclusion que « la voix en question sera tout ce qu'on voudra sauf la voix d'un garçon ou d'une fille » (p. 445) : nous voici à l'opposé de la remarque de M. Marrou rapportée plus haut. Examinant ensuite la divergence de lecture *uicina/diuina*, J. écrit que « la remarque la plus intéressante (de Bolgiani) est sans doute l'erreur du *Sessorianus* qui écrit quelque part *condiuit* au lieu de *condidit* » : il faut ici supposer une erreur de lecture ou d'écriture de la part de R. Joly et lire *condidit* en premier lieu, et vice versa (cf. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle « Confessioni » di S. Agostino*, p. 38). D'autre part la thèse de la fiction littéraire équivaudrait, selon M. Joly, à accuser Augustin d'imposture délibérée (cf. p. 449) : Augustin aurait « volon-

tairement égaré le lecteur en lui faisant croire à la pleine réalité de la scène » : c'est, me semble-t-il, faire léger cas, non seulement de la « réussite esthétique », mais aussi du problème complexe de genre littéraire d'un écrit vieux de 16 siècles. Quoi qu'il en soit, rejetant à la fois la réalité humaine de la voix et la thèse de la fiction littéraire, J. propose une solution moyenne qui veut sauvegarder le caractère historique de la scène du jardin : Augustin a réellement cru entendre une voix, et c'est celle d'un ange... On rejoint ainsi la tradition iconographique, qui reflète peut-être, après tout, l'opinion commune durant seize siècles où « personne n'a jamais douté de l'historicité de la scène du jardin » (p. 450).

En terminant, il faut rendre justice à M. Courcelle : dans le cadre de ses *Recherches*, son étude de la scène du jardin de Milan se justifiait parfaitement, et ses articles successifs ne sont nullement une défense étriquée de sa thèse. C'est à cause du rebondissement de l'affaire que nous souscrivons à la conclusion de M. Marrou (p. 57) : « Comme il est arrivé souvent dans l'histoire de l'érudition, la querelle autour du *Tolle, lege* aura été plutôt malheureuse ; d'abord parce qu'elle porte sur un bien mince objet, — un petit épisode, presque sans importance, un détail, — car sur l'essentiel, — sur la réalité de la conversion d'Augustin, sur le rôle décisif qu'y ont joué, après Ambroise et Plotin, l'exemple de saint Antoine et la lecture de saint Paul, — nous sommes bien profondément d'accord, P. Courcelle, F. Bolgiani et moi-même. Ensuite parce que nos critiques et l'ampleur démesurée qu'elles auront prises risquent d'atténuer, dans le souvenir des lecteurs, le mérite éclatant, incontesté, des travaux de P. Courcelle. »

G. M.

282. « *Prendi e leggi* », par Michele Pellegrino, dans *Studium* , LIII, 1957, 500-505.

Le titre de l'article pourrait faire croire qu'il s'agit d'une étude sur *Tolle, lege* (*Conf.* VIII, 12, 29) ; il n'en est rien. Après une très brève présentation de l'ouvrage de Franco Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle « Confessioni »*, Torino, 1956, l'A. prend occasion de cette parole mystérieuse pour brosser à grands traits le portrait d'un Augustin lecteur : de l'*Hortensius* dans sa jeunesse, des Libri platonici, des Lettres de saint Paul et des Psaumes, jusqu'aux Psaumes de la pénitence sur son lit de mort... suggestions plutôt qu'ébauches d'un éventuel livre qui serait d'un intérêt suprême. L'article est suivi d'un bulletin bibliographique augustinien et patristique, p. 505-510.

A. d. V.

283. *Le Confessioni di S. Agostino*, par L. Pelloux, dans *Studium*, LIII, 1957, 516-517.

Présentation et analyse de l'ouvrage de Michele Pellegrino, *Le « Confessioni » di Sant'Agostino*. Studio introduttivo, Coll. Cultura 15, Roma, Editrice Studium, 1956. Voir *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 127 dans *Revue des études aug.*, V, 1959, 277-278.

284. *Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der « confessio »*, par Joseph Ratzinger, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 375-392.

L'A. cherche à déterminer l'élément traditionnel et l'élément original du contenu de « confessio » chez saint Augustin dans le livre des *Confessions*. En langage classique ce mot « confessio » signifie exclusivement : aveu forcé accompagné de honte.

Sans perdre ce sens, il en acquiert d'autres dans le milieu chrétien dès avant saint Augustin : de confession de foi devant le juge (confessio gloriosa des martyrs), de confession de péché dans la pénitence salutaire, d'action de grâces ; ce dernier sens, emprunté aux psaumes, ne devient pas « langue courante » en Occident, mais sera l'occasion d'approfondissements théologiques, spécialement chez Augustin. L'A, expose cet approfondissement à propos de *Confes.*, X, 1-4, éclairé par certains passages des *Tract. in Ioh. evang.* et du *sermo* 67 (est-ce de bonne méthode que d'en appeler ainsi à des ouvrages postérieurs ?). Il constate qu'Aug. introduit « confessio », en tant qu'aveu de péché, dans sa doctrine de la grâce : l'aveu du péché, du néant de l'homme, entraîne la reconnaissance du tout de Dieu qui seul peut sauver l'homme ; et par là « confessio » prend en même temps le sens inséparable de louange, à la manière des psaumes. Cette double reconnaissance, « confessio », de son propre néant et du tout de Dieu, est intérieure à l'âme avant de se manifester au dehors devant les hommes — il y a là un glissement de sens de la « confessio gloriosa » des martyrs et de l'accusation des péchés dans la pénitence, qui l'une et l'autre étaient publiques. Dans le sens augustinien « confessio » connote un mouvement d'intériorisation et de retour vers Dieu ; et c'est là, soit dit en passant, l'élément essentiel qui fait l'unité des *Confessions*. — La même idée de retour vers Dieu explique, d'après l'A., que pour Aug. « confessio » est aussi « sacrificium laudis », expression où l'accent porte autant sur « sacrificium », entendu au sens augustinien, que sur « laudis ». On l'aura remarqué : le concept augustinien de « confessio », exprimé dans le passage commenté de *Confess.*, X, 1-4, passage qui, d'après l'A., commande la composition de l'ouvrage comme un tout, ne comporte pas expressément, bien qu'il le sous-entende, le sens de « confession de foi ». — Je crois que dans ce bref article l'A. a réussi à éclairer d'une nouvelle lumière la richesse du contenu d'un mot dont la compréhension est essentielle à l'intelligence de l'ouvrage d'Augustin. Ceci deviendra encore plus manifeste à qui voudra lire attentivement les nombreuses notes dont l'A. a étoffé son étude.

A. d. V.

Sur les *Confessions*, voir aussi nos 297, 334, 335, 394.

TRAITÉS DIVERS.

285. *Le premier traducteur et commentateur de la « Cité de Dieu » : Raoul de Presles*, par François Chatillon, dans *Revue des études latines*, XXXV, 1957, 71-73.

Compte rendu de la séance du 7-12-1957 du groupe strasbourgeois de la Société des études latines. Après quelques informations historiques sur Raoul de Presles et son œuvre, M. Ch. montre l'intérêt de cette œuvre, 1. pour l'histoire de la langue française ; 2. pour le commentaire de la « cité de Dieu » ; 3. pour l'établissement du texte de la *Cité de Dieu* et pour sa division. Deux exemples sont signalés, parmi d'autres, semble-t-il : *De civ. Dei*, I, 9, au lieu de *speculatores... constituti... in ecclesiis* des éditions courantes, Raoul a *in excelsis...* ce qui ne s'applique donc pas aux évêques, mais aux autorités en général ; *De civ. Dei*, I, 3, *Tyrrhenum aequor* (= *Aen.*, I, 67), Raoul : *Tureum... aequor*. Pour de plus amples détails, s'adresser à l'auteur.

A. d. V.

286. *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, II, 1957, 101-103.

Simple présentation du numéro spécial « Estudios sobre la Ciudad de Dios », que la revue *La Ciudad de Dios* a publié en deux tomes, 1954, à l'occasion du

15e centenaire de la naissance de saint Augustin. Les corrections que l'A. propose p. 102-103 sont inefficaces, parce qu'il n'indique pas à quel endroit des volumes se trouvent les erreurs.

Sur le *De civitate Dei*, voir aussi nos 341, 343, 344, 360, 365.

287. *L' « Opus longe amplissimum » di S. Agostino*, par C. Vansteenkiste, dans *Angelicum*, XXXIV, 1957, 205-212.

En présentant l'édition des « *Enarrationes in Psalmos* » en trois volumes du Corpus Christianorum (vol. 38, 39 et 40), l'A. relève l'intérêt de cette « œuvre immense » du point de vue du latin, des citations d'auteurs, de l'exégèse, des allusions liturgiques, monastiques ou personnelles, et des doctrines philosophiques et théologiques, avec quelques exemples précis sur chaque point.

F.-J. T.

288. *La Regla de San Agustín y los últimos estudios sobre la misma*, par Ursicino Domínguez del Val, dans *Revista Española de Teología*, XVII, 1957, 481-529.

Dans cet article l'A. analyse, pour en rejeter ou accepter les conclusions, de nombreuses études parues ces dernières années sur la règle de saint Augustin. L'intérêt m'en semble être surtout d'ordre bibliographique, car, à défaut de nouveaux documents, il ne me paraît guère possible de dégager du dossier actuellement constitué des conclusions positives qui ne souffrent aucune contradiction.

A. d. V.

289. *Filosofía y monacato en San Agustín*, par José Morán, dans *Religión y Cultura*, 8, 1957, 625-654.

Adoptant une terminologie paradoxale et fort peu précise, l'A. veut exposer selon saint Augustin, 1. le monachisme de la philosophie ; 2. la philosophie du monachisme. En fait, dans la Ire partie, il refait l'histoire de la conversion d'Augustin, depuis la lecture de l'Hortensius à 19 ans, jusqu'à celle des platoniciens à Milan où sa conversion fut précédée d'une velléité de vie commune avec ses amis pour « chercher la sagesse ». On peut dire, affirme l'A., qu'Augustin s'est converti à la philosophie, puisque pour lui la vraie philosophie est la religion du Christ ; et comme, une fois converti, il quitte tout pour se retirer à Cassiciacum, puis à Tagaste, dans la vie monacale, on peut en ce sens parler du *monachisme de la philosophie*. — Mais (IIe partie) Aug. présente aussi une vraie *philosophie du monachisme*, fondée sur la métaphysique de l'unité et la psychologie de l'intériorité où chacun trouve en soi la présence de Dieu et la perfection de la sagesse. Le manuel de cette philosophie est la « Regula ad servos Dei » qui n'a pas pour but, dit l'A., de donner des directives concrètes, mais de faire la théorie du monachisme (cf. p. 650-651). En basant tout sur le « cor unum » et la vie commune, elle « tourne autour de la métaphysique de l'unité » (p. 652), cette unité fondée sur l'amour devant d'abord s'établir en chaque âme pour rayonner ensuite dans l'apostolat. On peut voir dans les autres chapitres de la règle les moyens de supprimer les obstacles à la réalisation de cette pleine unité. — Ces réflexions fort originales ne manquent pas d'alléguer de nombreux textes pris un peu partout dans les œuvres augustiniennes ; et plus d'une remarque, par ex., sur le caractère universel et catholique de la spiritualité augustinienne, sur la valeur de son idéal monastique, sur son aspect avant tout intérieur, etc., sont fort suggestives. Mais le grand défaut

est le manque de précision qui conduit à l'à-peu-près, à l'équivoque. N'en donnons que deux exemples : 1. p. 640-641, l'A. affirme qu'on « ne peut aujourd'hui mettre en doute » le caractère « d'authentique monastère » de la communauté de Tagaste fondée par Augustin à son retour d'Italie. Il se base pour cela sur la correspondance de cette époque avec Nébridius (*Epist.*, 2 et 3) et sur quelques ouvrages d'avant 1935 (note 25). Or un bon historien comme Bardy, *Vie de saint Augustin*, p. 145-150 (1re édit., 1940), analysant les mêmes documents, montre au contraire qu'il « ne peut encore être question à Tagaste, d'un vrai monastère » : ce que pensent toujours de bons augustinisants. 2. Peut-on sans équivoque présenter la règle comme un « manuel de philosophie augustinienne » ? Même au sens de saint Augustin, cela paraît douteux. Mais au sens moderne de philosophie, c'est tout à fait insoutenable. Un exposé, fût-ce de vulgarisation, devrait, semble-t-il, aider plutôt à mieux comprendre saint Augustin en éclairant de telles ambiguïtés.

F.-J. T.

Sur la *Regula*, voir aussi nº 313.

290. *Quelques recueils de vies de saints en prose*, par A.-M. Bouly de Lesdain, dans *Bulletin d'information de l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes*, nº 5, 1956 (1957), p. 69-85.

Dans cette description de cinq manuscrits du xve siècle contenant des vies de saints en prose française, nous trouvons en trois d'entre eux une vie de saint Augustin : Cambrai, Bibl. mun. 812, fol. 261-263vº ; Lille, Bibl. mun. 452, fol. 420vº-424vº ; Lille, Bibl. mun. 453, fol. 33vº-37.

G. F.

Sur le *De doctrina christiana*, voir nos 337, 338, 366.

HISTOIRE DU TEXTE AUGUSTINIEN.

291. *On the Edition of Books in Antiquity*, par H. L. M. Van der Valk, dans *Vigiliae christianae*, XI, 1957, 1-8.

Critique d'un article de H.-I. Marrou : *La technique de l'édition à l'époque patristique*, paru dans *Vigiliae christianae*, III, 1949, 208-224 (voir *Bulletin augustinien* pour 1949, nº 109, dans *L'Année théologique*, XI, 1950, p. 359). — M. Marrou, se basant en particulier sur les *lettres-préfaces* de la *Cité de Dieu* et du *De Trinitate*, minimisait le rôle des « libraires » dans la divulgation des ouvrages des Pères, au profit des « transcriptions privées » ; il étendait ses conclusions aux auteurs classiques. — M. Van der Valk, analysant divers textes de Martial, bat en brèche ces vues ; notons seulement ces 3 remarques intéressantes (p. 8) : 1. un évêque aussi renommé qu'Augustin pouvait se passer du secours des libraires pour diffuser ses œuvres parmi les Églises ; 2. confier à un libraire des ouvrages doctrinaux aurait aisément prêté à des falsifications mercantiles, de la main des hérétiques ; 3. les livres d'idées avaient moins de chances de s'écouler que les œuvres purement littéraires ; leurs copies n'auraient valu aux libraires qu'un profit aléatoire. — L'A. conclut qu'il ne faut surestimer ni le rôle des libraires, ni celui des transcriptions privées ; ce rôle dépend des circonstances.

L. B.

292. *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, par Sven Lundström, Lunds Universitets Ärsskrift. N.F. Avd. 1, Bd 51. Nr 3, Lund, C.W.K. Gleerup, s.d. (1955), 25 × 17, 312 p.

Recherches sur la technique de la traduction dans le domaine de la latinité chrétienne. Ce titre très général pourrait induire en erreur sur le contenu réel du volume si l'A. n'avait pris soin de préciser son intention : il ne veut pas faire une étude d'ensemble sur la technique de la traduction dans l'Antiquité chrétienne, mais signaler une série de types d'erreurs qui se présentent dans les traductions du grec en latin, en découvrir les raisons et les enchaînements. Il choisit son matériel dans les traductions qui cherchent à rendre le mot-à-mot de l'original : ce qui est le cas des travaux faits dans l'officine de Cassiodore (Historia tripartita, trad. d'Epiphanius ; C. Apionem de Josèphe ; Le commentaire sur l'Ep. aux Hébreux de Jean Chrysostome, trad. Mutien), du texte latin d'Irénée et des versions latines de la Bible avant Jérôme, que l'A. groupe ici sous le nom d'*Itala*. Ce matériel biblique, qu'il aurait peut-être mieux valu traiter à part, à cause des lois spécifiques qui en déterminent le caractère, est d'autant plus intéressant que les Pères latins, dans leurs commentaires, signalent maintes fois diverses translations d'un passage déterminé et ne manquent pas de donner les motifs de leur option personnelle. Ici saint Augustin se distingue, d'après l'A. p. 16, par le bon sens de ses jugements philologiques ; ce qui est manifeste dans les témoignages que l'A. cite et qui sont empruntés, non sans raison, aux *Enarr. in psalmos*, aux *Quaest. in Heptateuch.* et aux *Locut. in Heptateuchum* (voyez l'index 1 et 3). Il est intéressant de s'en rendre compte dans les textes eux-mêmes. L'A. ne parle qu'occasionnellement d'Augustin, cela va de soi. Mais tous ceux qui s'occupent d'Aug. et des Pères latins en général ne peuvent ignorer les problèmes de lexicologie et de syntaxe soulevés par les fautes de traduction dont nous parle ici, avec tant d'érudition et de maîtrise, le professeur de Lund. Pour une appréciation plus détaillée voir les deux comptes rendus, qui se complètent, de Ch. Mohrmann : *Revue des études latines*, XXXIII, 1955 (1956), 421-423 ; *Vigiliae christianae*, XII, 1958, 55-56.

A. d. V.

293. *Notes de dom André Wilmart* (†) *sur quelques manuscrits latins anciens de la Bibliothèque nationale de Paris*, par M.-Th. Vernet, dans *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes*, n° 6, 1957 (1958), p. 7-40.

Parmi ces notes très précieuses de dom Wilmart apportant quelques compléments aux notices du *Catalogue général...* relatives à vingt-cinq manuscrits latins de la B.N. nous retiendrons celles qui touchent à trois manuscrits renfermant une œuvre augustinienne : ms. 1977, fol. 2-31, à dater de la fin du XII^e siècle, et d'origine française ; ms. 1984, de la première moitié ou du début du XI^e siècle, d'origine française ; ms. 6503, fol. 28-28^vo, un extrait du *De natura et origine anime ad Vicentium Victorem* de saint Augustin placé sous le nom de Fulgence le Mythographe.

G. F.

294. *Note sur l'origine de l'écriture dite* « ena » *de Corbie*. A propos de l'édition diplomatique du Paris, Lat. 12205, par Anscari Mundó, dans *Scriptorium*, XI, 1957, 258-260.

Il s'agit de l'éd. diplomatique de la *Regula Magistri*, par dom Vanderhoven et François Masai, avec la collab. de P. B. Corbett, *Aux sources du monachisme béné-*

dictin, I. Regula Magistri. Edition diplomatique, Bruxelles-Paris, 1953. C'est au sujet de la liste des papes (f. 157v-158) que l'A. vient à parler de l'origine de l'écriture dite « ena » de Corbie, que les paléographes placent généralement dans le Nord de la France mais pas nécessairement à Corbie, vers le milieu du VIIIe siècle. L'A. veut voir dans l'écriture minuscule semi-cursive des lignes 26-32 du f. 26v du Lat. 12205, recopiées en marge — écriture qu'il compare à celle d'une note placée au-dessous de la liste des papes (f. 157v) après, le nom de saint Grégoire Ier — un modèle direct dont le type « ena » aurait été tiré : ce modèle serait de provenance romaine. On peut supposer que les diffuseurs du type « ena » ont eu sous les yeux d'autres modèles romains aujourd'hui perdus. Le Paris B.N. lat. 13367 (Augustin, Opuscula ; Iosephus, de Bello Iudaico (Excerpta), semi-onciale du VIe et VIIe, provenant de Corbie) porte au f. 240v une addition « haec dicens lacrimauit » d'une main que l'A. voudrait croire identique à celle de l'addition du f. 26v du Lat. 12205. Cette addition doit être aussi d'un atelier romain.

A. d.. V.

295. *Fericitul Augustin în Romîneste* (Le bienheureux Augustin en roumain), par Stefan Alexe, dans *Mitropolia Olteniei.* Revista oficială Arhiepiscopiei Craiovei şi a Episcopiei Rîmnicului şi Argeşului, IX, 1957, 766-778.

L'A. fait le bilan des traductions d'écrits de saint Augustin publiées en roumain. La plus ancienne de ces éditions a paru au monastère de Neamţul en 1814. Elle donne la trad. d'une trad. grecque de plusieurs opuscules de piété augustiniens, due à Eugène Voulgaris et publiée à Leipzig en 1804. Le titre de l'ouvrage grec, conservé par l'édition roumaine, est *Kekragarion* (recueil d'invocations, du grec *κέκραγα* : j'ai crié). Ces opuscules augustiniens sont : les *Méditations*, les *Soliloques*, le *Manuale*, la *Contrition du cœur ;* la traduction roumaine est due aux didascales Géronte et Grégoire. On sait, mais l'A. de l'article ne semble pas le soupçonner, que ces opuscules sont inauthentiques. L'édition roumaine eut un grand succès : il en fut fait des copies manuscrites, en tout ou en partie, en divers couvents de Roumanie. Les *Soliloques* avaient déjà été traduits en grec par Démétrius Cydonès (XIVe s.) ; sa version fut publiée dans le recueil *Ἀπάνθισμα διαφόρων κατανυκτικῶν εὐχῶν*, paru à Constantinople en 1799. Une traduction roumaine de ce florilège fut publiée au monastère de Neamţul en 1827, donc aussi la traduction roumaine des *Soliloques* selon la version grecque de Cydonès : on ne connaît pas l'auteur de cette traduction. L'édition grecque du *Kekragarion* contenait en appendice le *Psautier abrégé*, composé par Aug. pour sa mère. Cet écrit apocryphe passa aussi dans l'édition roumaine et connut un succès particulier, soit dans les manuscrits, soit par des éditions séparées, en 1820, 1823, 1837, et 1939. L'A. signale de plus des traductions, faites sur le français, du Ier livre des *Confessions* et des *Méditations*, parues respectivement en 1850 et 1851. Ce n'est qu'au début de ce siècle que l'on publie des traductions en roumain faites directement sur le latin. Ainsi paraissent plusieurs livres de la *Cité de Dieu*, dus à divers auteurs : le livre I (date non indiquée), puis en 1907 les livres X, XIII, XXI, XXII. Une *Antologia filosofica*, parue en 1943, contient des morceaux choisis de saint Augustin. L'A. regrette l'absence d'une édition intégrale des œuvres de saint Augustin avec traduction roumaine et souhaite qu'une telle œuvre soit entreprise pour en enrichir la littérature roumaine et nourrir le sentiment chrétien.

V. Grumel.

SOURCES.

Sur les *Sources platoniciennes* et *aristotéliciennes*, voir nos 321, 323, 325, 327, 351, 353, 355, 366, 372.

296. *La primera enciclopedia de la cultura occidental*, par Sergio Álvarez Campos, dans *Augustinus*, II, 1957, 529-574.

Résumé d'une thèse de doctorat sur l'ouvrage de Varron : *Disciplinarum Libri IX*. L'A. établit qu'il y a là une première encyclopédie écrite en latin. Parmi les divers témoignages invoqués pour prouver, soit le fait, soit le contenu des neuf « *Libri Disciplinarum* », on trouve celui de saint Augustin : cf. p. 533, 536, 537 et spécialement p. 561-589, une analyse détaillée de *Retract.*, I, 6, *Epist.* 34 (lettre en vers de Licentius à Aug.), *De ordine* et *De musica* où Augustin parle explicitement de l'Encyclopédie de Varron ; et aussi du *De dialectica*, mais l'A. garde des doutes sur son authenticité augustinienne.

F.-J. T.

Sur *Varron*, voir aussi no 324.

297. *De Ciceronis Hortensio*, par W. Suess, dans *Jahrbuch für das Bistum Mainz*, V, 1950, 293-304.

L'A. cherche à préciser ce qui, dans l'*Hortensius* de Cicéron, a pu saisir Augustin au point de déterminer chez lui comme une première conversion. Ce ne serait pas tant le style que le contenu de l'*Hortensius*. Ce contenu, on ne peut le déduire a priori, comme le fait Harnack, des autres œuvres de Cicéron ; il faut le retrouver dans les fragments conservés, dont un grand nombre précisément chez Augustin. Dans l'*Hortensius*, écrit à l'époque de la mort de Tullia, Cicéron n'est pas moralisateur, voir fragment dans *De Trinitate*, xiv, 9 ; il n'y recommande aucune secte philosophique, raille plutôt leur grand nombre et leur désaccord ; mais il y exhorte à la poursuite de la sagesse qui mène au bonheur. A ce point de vue Augustin a pu y trouver quelque chose de très approchant du christianisme, tel qu'il le concevait du moins à ce moment de sa vie, même s'il n'y trouvait pas, à son regret, le nom du Christ. Plus tard il constatera combien l'*Hortensius* était éloigné du christianisme : par l'absence de toute foi dans une autorité, par une recherche du bonheur qui, si elle ne s'affichait pas en principe comme une recherche pour elle-même, excluait de fait l'espoir d'aboutir jamais, finalement par son appel orgueilleux aux seules forces intellectuelles. Pour toutes ces raisons on ne peut dire que le païen Cicéron a fait Augustin chrétien.

A. d. V.

298. *Les Exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, par Pierre Courcelle, dans *Revue des études anciennes*, 59, 1957, 294-319.

M. C. rappelle d'abord, en s'appuyant sur d'abondantes citations, les avatars de l'Églogue IV depuis Lactance (et peut-être saint Cyprien ?). Puis il compare l'attitude de saint Jérôme et de saint Augustin. Le premier attaque âprement toutes les interprétations allégoriques, parfois grotesques, données de Virgile. Le second, sans tomber dans des excès, ne condamne pas cependant tout usage de l'Églogue, qui peut « fournir un argument d'appoint pour hâter la conversion de païens cultivés » (p. 315 ; *Contra Faustum*, XIII, 15 ; *De civ. Dei*, XVIII, 47). L'A.

montre, par la juxtaposition des textes, qu'Aug. s'inspire de l'exégèse de l'*Oratio Constantini*, XIX et XX, et uniquement de celle-ci, dans l'*Expos. inch. in Epist. ad Rom.*, 3, l'*Epist. ad Volus.*, CXXXVII, 3, 12, et l'*Epist. ad Marc.*, CCLVIII, 5. Pour finir, l'A. résume les fortunes ultérieures de ces exégèses : d'une part, attitude négative, dans la ligne de saint Jérôme ; d'autre part, exploitation sans retenue par ceux qui se croient dans la ligne de saint Augustin.

L. B.

Sur *Cicéron*, voir aussi nos 366, 395.

299. *Gli Sviluppi della Letteratura sui Martiri nei primi quattro Secoli, Con appendice di testi*, par Giuseppe Lazzati. Studi Superiori, Torino, Società editrice internazionale, 1956, 22,5 × 15,5, 216 p.

L'A. se propose de tracer le schème du développement de la littérature sur les martyrs aux 4 premiers siècles. Son ouvrage se divise en 2 parties : 1. exposé de la thèse, p. 1-93 ; 2. recueil de textes significatifs, grecs et latins, classés sous des dénominations nouvelles propres à l'auteur. Chaque document est précédé d'une notice relative à la date et au lieu du martyre dont il s'agit, à la tradition manuscrite du document et à l'édition à laquelle il est emprunté. Relevons les documents suivants qui ont quelque rapport avec saint Augustin : Passio SS. Scilitanorum (128-130) ; Passio sanctae Crispinae (147-150) ; Passio Cypriani (153-159) ; Passio SS. Fructuosi... Auguri et Eulogi (160-167 ; p. 160, Aug. *sermo* 373 = 273) ; Passio SS. Felicitatis et Perpetuae (177-189) ; Passio SS. Mariani et Iacobi (190-200). De l'exposé de la thèse, le chap. II : Le forme liturgiche della letteratura sui Martiri, est à mon avis le plus original : il en est aussi le centre de gravité, où à certains égards le témoignage d'Aug. est de poids. Le chap. III, qui s'occupe des développements extraliturgiques de la littérature sur les Martyrs, à partir de l'*Hist. eccles.* d'Eusèbe, n'intéresse plus ce Bulletin. Quant au chap. I, consacré à la « Lettre » comme forme première de cette littérature, l'A. y souligne quelques points qui seront repris au chap. II : l'authenticité garantie par l'origine du document, son emploi liturgique probable, son caractère littéraire qui comporte un moment descriptif et un moment didactique. Si j'ai bien compris ce chap. II — car l'exposé ne définit pas clairement les termes — l'A. met l'accent sur le caractère *littéraire* du développement de la littérature sur les Martyrs : littéraire ne s'oppose pas ici à historique ou authentique, mais exprime des qualités de fond et de forme, de composition, de pouvoir de représentation et d'émotion. Le facteur déterminant de ce développement — qui n'est pas strictement successif — est aux yeux de l'A. l'emploi liturgique des documents, et cet emploi est à son tour déterminé par une évolution doctrinale de la conception chrétienne du martyre, envisagé primitivement comme témoignage de vérité rendu en union avec le Christ, plus tard comme victoire, cause du triomphe de l'Église. L'emploi liturgique, qui suppose le contrôle par l'Église, fournit un préjugé favorable à l'authenticité des documents, les défend contre l'intrusion d'éléments fantaisistes et leur impose un caractère littéraire qui, d'après l'A., est tantôt dramatique, tantôt dramatico-narratif, tantôt purement narratif. A ce qu'il me semble, cette triple distinction — qui commande le classement des documents dans le recueil adjoint —, un lecteur averti et intuitif peut la retrouver dans les textes, mais l'A. ne réussit pas à lui montrer clairement ce qui distingue ces trois formes les unes des autres : est-ce assez clair de dire, même à prendre au sens originel le mot « drama », que la lecture dramatique *est* le martyre, que la lecture narrative *décrit* le martyre, p. 9 ? voir cependant p. 30 et 42 suiv. ; du moins le terme équivoque d' « actes des martyrs » est vigoureusement éliminé, p. 9, n. 8 ! Comme la lecture liturgique des gestes de martyrs était

courante dans l'Église d'Afrique, alors qu'elle était interdite à Rome, l'A. a souvent l'occasion d'en appeler à saint Augustin. Signalons aux pp. 22-25 et n. 34 une liste de références assez complète, que l'A. exploite pour son propos. J'hésite cependant à le suivre quand il interprète, comme une indication de lieu, le texte cité p. 23 : « Advertite : in recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur : non tamen pro Christo adorantur (*sermo* 273, PL, 38, 1251 et non 1217) » ; en lisant le contexte, j'ai l'impression qu'il s'agit de la récitation des noms des martyrs — non de la lecture de leur passion — dans la Synaxe, tout de suite après les Apôtres, loco meliore. La remarque p. 22, n. 20 est exacte ; mais l'article de M. Simonetti, *La Passione di Mariano e Giacomo e il Sermone* 284 *di S. Agostino*, dans *Orpheus*, IV, 1957, 76-82 (voir ce *Bulletin*, n. 300), montre qu'il connaît la différence de structure d'un sermon d'Augustin qui suit la lecture d'une Passio d'avec la structure d'un sermon sur un martyr, dont la Passio n'a pas été lue à l'assemblée.

A. d. V.

300. *La Passione di Mariano e Giacomo e il Sermone* 284 *di S. Agostino*, par Manlio Simonetti, dans *Orpheus* (Catania), IV, 1957, 76-82.

On accorde tout au plus un fond d'authenticité à la *Passio Mariani et Iacobi*. Or parmi les sermons d'Aug. pour le *dies natalis* de martyrs, le sermon 284 est consacré à Marianus et Jacobus. Ce sermon est généralement considéré comme postérieur à la Passio. Cependant on n'y trouve aucune preuve qu'Aug. ait connu l'existence de cette Passio : nulle mention explicite, nulle dépendance textuelle, à moins d'admettre comme telle l'expression « tale pignus ediderat (= Passio) », « tale pignus pepererat (= sermo) » et le développement oratoire autour du nom de la mère de Marianus appelée Marie ; encore qu'Aug. mette la mère en scène *avant* le martyre et la Passio *après* le supplice avec, en outre, une allusion à la « joie macchabéique » dont le sermon ne parle pas. Bref, le comportement d'Aug. dans le sermon 284 est complètement différent de son comportement habituel quand il prêche sur un martyr dont il connaît la Passio. Il faut en tenir compte pour apprécier exactement la valeur de la Passio et pour déterminer sa priorité ou sa postériorité par rapport au sermon.

A. d. V.

301. Compte rendu de l'ouvrage de Paolo Frassinetti, *Nuovi studi sul testo dell'Apologeticum* : Istituto Lombardo di scienze e lettere, *Rendiconti, Classe di Lettere*, vol. 91, Milano, 1957, 123 p. par Pierre Courcelle, dans *Revue des études latines*, XXXV, année 1957, Paris, 1958, 354-355.

Dans ce compte rendu d'un ouvrage qui cherche à résoudre le délicat problème de la rédaction de l'*Apologéticum* de Tertullien, problème soulevé par l'existence de deux traditions manuscrites, l'une dite *Vulgate*, l'autre remontant à un *Fuldensis* carolingien perdu, l'A. exprime la conviction qu'un progrès de solution ne peut provenir que d'une meilleure connaissance de la tradition *indirecte*. Pourquoi par exemple, dit-il, ne mentionne-t-on pas saint Augustin ? Et d'établir un parallèle, qui n'est sûrement pas unique, entre Tertullien, *Apolog.*, II, 29, p. 8 = C.C., t. I, p. 91 (cf. *Ad nat.*, I, 4, 8) et Augustin, *In Ps.* LXVIII, *sermo* II, 4, 11, C.C., t. XXXIX, 919.

A. d. V.

Sur *Origène*, voir nº 357.

302. *La Catechesi di Sant'Ambrogio.* Studio di pedagogia pastorale, par Bonaventura Parodi d'Arenzano, Archivio Ambrosiano, X, Genova, 1957, 25, 5 × 17, xxxvi-208 p., 2 fig. e 3 pl.

L'A. présente son travail sur la catéchèse de saint Ambroise comme une étude de pédagogie pastorale. Il a la sagesse de ne pas trop s'appesantir *expressis verbis* sur l'actualité de la méthode ambrosienne (comme le fait son préfacier !), mais d'étudier son sujet en lui-même, laissant aux intéressés le souci d'en tirer toutes conclusions pratiques. Saint Ambroise intéresse l'augustinisme pour de multiples raisons. L'A. n'envisage pas la question de savoir si la méthode catéchétique d'Aug. s'inspire de celle d'Ambroise — la question n'entrait pas dans le cadre de son travail — mais le lecteur qui s'en préoccupe ne manquera pas d'y glaner de multiples indices favorables. L'A. exploite au mieux les chapitres des *Confessions* où Aug. décrit son séjour à Milan et sa préparation lointaine et immédiate au baptême. Signalons la discussion sur la date de ce baptême, non le 25 avril qui fut la nuit pascale, mais le 5 mai 387, d'après Possidius, *Vita,*1 « propinquantibus diebus Paschae » et la tradition milanaise, sans que l'A. prenne position, p. 72 et n. 63. Aug. *Epist.* 54, citée p. 76, n. 80, ne donne pas seulement la raison du bain préparatoire au baptême, mais aussi la raison pour laquelle on le prenait précisément le jeudi saint : « hunc diem potius ad hoc electum, quo coena dominica anniversaria celebratur... » et comme « prope omnes (donc pas seulement les candidats au baptême) in plerisque locis eo die lavare consueverunt », je mettrais volontiers cet usage en rapport avec le « mandatum » qui fait partie de la Cène dans le récit évangélique ; voir dans la même lettre les conséquences de ce bain universel du jeudi saint pour le jeûne et l'Eucharistie. L'A. n'approfondit pas tous les problèmes que pose la discipline de l'arcane chez Ambroise (p. 142-143). Le symbole et le Pater tombent sous cette discipline, p. 62, n. 25 ; 143, n. 14 : *De Caïn et Abel,* I, 9, 37 ; mais l'A. a raison, me semble-t-il, de ne pas en chercher une preuve dans la défense d'écrire ces textes, défense sur laquelle Ambr. insiste, p. 66-67, 120 : *Explan. symb.* 9, en en donnant la raison p. 67 : « qua ratione ? Sic accepimus ut non debeat scribi... teneri », *ibid.,* 9. Voir Aug. *sermo* 212, 2, cité p. 120, n. 145, qui en donne le même motif. Il y a un rapport certain entre cette défense et la *redditio symboli :* « quia reddere illud habetis » p. 67, n. 44 : *Explan. symb.,* 9. Ce qui intéressera surtout l'augustinisant dans cette étude, c'est la description de Milan pendant l'épiscopat de saint Ambroise (cité, églises, moralité des habitants, état religieux, études), p. 17-39, et le passage sur les rapports d'Ambroise avec les intellectuels (49-52), qui pourtant, à mon avis aurait pu être davantage fouillé : n'y avait-il pas à Milan un cercle très vivant de néoplatoniciens ?

A. d. V.

303. *Il Cantico dei Cantici in S. Ambrogio e S. Agostino,* par Maria Tajo, Tesi di Laurea, Università degli Studi-Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1957, typogr., xi-156 p.

Il Cantico dei Cantici in S. Agostino, I. Premessa ; — II. Le note della Chiesa ; — III. Fede e carità, extraits de la thèse, dans *Historica,* Rivista bimestrale di cultura, Reggio Calabria, XII, 1959, n. 4, 91-98 ; n. 5, 158-166 ; n. 6, 205-209.

Sans être l'objet d'ouvrage spécial, le *Cantique des Cantiques* a été abondamment commenté, soit par saint Ambroise en presque toutes ses œuvres, soit par saint Augustin surtout en sa polémique contre les donatistes qui en interprétaient plusieurs passages en leur faveur. Les deux premières parties de cette thèse exposent séparément l'exégèse de saint Ambroise, p. 3-67, et celle de saint Augustin, p. 68-

116. Toutes deux sont allégoriques ; mais ce qui apparaît d'abord, c'est leurs « différences importantes et substantielles ». Ambroise se sert du *Cant.* dans un but d'instruction et d'édification. Il y trouve, par ex., en son *De obitu Valentini* (Oraison funèbre du jeune empereur), un plan pour faire l'éloge des qualités du *corps*, puis de l'*âme* du défunt (cf. p. 8-11). S'il voit d'abord dans l'Épouse du *Cant.* la figure de l'Église, c'est pour l'opposer à l'interprétation des Juifs qui y trouvaient la figure de la Synagogue : correction fréquente chez les premiers exégètes chrétiens. Mais il n'exagère pas l'aspect polémique : il relève au contraire que les premiers chrétiens furent des Juifs et qu'Israël tout entier est en marche vers la conversion : il explique en ce sens plusieurs passages des *Cant.*, sous l'influence, semble-t-il, d'Origène et plus encore de saint Hippolyte (cf. p. 16-20). L'exégèse ambrosienne est surtout riche en applications morales et mystiques ; elle voit dans les divers membres de l'Épouse mentionnés au *Cant.* (les yeux, les dents, les joues, etc.) les membres divers de l'Église ; elle développe complaisamment l'interprétation individuelle où l'Épouse est l'âme chrétienne et spécialement la vierge consacrée à Dieu, et les textes fournissent de multiples leçons de vie chrétienne et de perfection évangélique.

Saint Augustin au contraire présente uniquement le *Cant.* comme une œuvre prophétique qui célèbre sous le voile des allégories les Noces de l'Église, épouse du Christ (*De civ. Dei*, XVII, c. 20, B.A., 36, p. 461). Ce qui caractérise son exégèse, c'est le retour spontané à quelques principes doctrinaux qui synthétisent harmonieusement les multiples détails. Il insiste spécialement sur le rôle de la grâce et de la charité, s'inspirant de *Cant.*, II, 4 : *Ordinate in me caritatem*, pour définir toute vertu par l'ordre de l'amour ; cf. *De civ. Dei*, XV, 22 ; B.A., 36, 140. Mais c'est dans sa polémique antidonatiste qu'il développe le plus sa pensée en expliquant par les symboles du *Cant.* les notes de la vraie Église, son unité, sa sainteté, sa catholicité ; réfutant avec verve l'argument donatiste fondé sur le texte : *Ubi cubas in meridie* (*Cant.*, I, 6), c'est-à-dire en Afrique (cf. p. 81-84). L'auteur note ici que, si les textes du *Cant.* utilisés par Aug., appartiennent le plus souvent à la liturgie baptismale, comme l'a montré A.-M. La Bonnardière (*Rev. des études aug.*, 1955, p. 226), on ne peut dire, comme celle-ci l'insinuait, que saint Aug. les interprète surtout en fonction du baptême : quand ce sacrement est mentionné dans l'exégèse, ce n'est qu'indirectement, et toujours le symbolisme du *Cant.* sert à déterminer les notes de l'Église : les textes abondamment cités p. 98-103, le montrent clairement. Du reste, la nature de la vraie Église ainsi prouvée est intimement liée à la validité du baptême même donné par les hérétiques ; et ici encore, pour défendre la vérité catholique, Aug. se sert du *Cant.* (cf. p. 104-116).

Malgré ces profondes divergences, il reste entre les deux exégèses plusieurs ressemblances que relève une III^e^ partie (p. 117-151) : elle signale *Cant.*, I, 3, 5 et 7 ; II, 6 ; IV, 2 et 16 ; VIII, 5, 6, et 7 en mettant en parallèle les explications des deux docteurs, pour souligner les rapprochements. Certains sont frappants ; en particulier l'application au baptême du texte : *ascendens de lavacro* (*Cant.*, IV, 2) dans *De doctr. christ.*, II, VI, 7, B.A., 11, 244-247, inspiré, semble-t-il, d'une exégèse toute semblable de saint Ambroise dans *Expos. in ps.*, 118, n. 16. (Cf. p. 125-128). En terminant l'A. s'efforce d'expliquer la méthode de saint Ambroise par ses procédés stylistiques fondés sur le retour des mêmes mots et la suggestion des mêmes images ; tandis que saint Augustin s'inspire davantage d'un but doctrinal et des connexions de pensées. Thèse soigneusement composée et documentée ; elle éclaire en particulier les rapports entre saint Ambroise et saint Augustin en soulignant ce qui les distingue ; les remarques finales sont particulièrement suggestives.

F.-J. T.

304. *Saint Jérôme, Lettres.* Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles-Lettres, t. I (I-XXII), 1949 ; t. II (XXIII-LII), 1951 ; t. III (LIII-LXX), 1953 ; t. IV (LXXI-XCV), 1954 ; t. V (XCVI-CIX), 1955 ; t. VI (CX-CXX), 1958.

Au t. III se trouve la lettre LVI (= Aug. 28) de saint Augustin à saint Jérôme, qui ouvre la correspondance assez mouvementée entre ces deux hommes illustres. Au sujet de cette correspondance, l'éditeur donne une note, *Appendice* J, p. 259-260. Il s'y réclame de Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Ire partie, t. II, Louvain-Paris, 1922, p. 47-50 ; mais, bien qu'il l'ait traduite, il omet dans son calcul la lettre CIII de Jérôme et se trompe sur le nombre des lettres conservées de Jérôme à Augustin ; voir aussi t. III, p. 182, n. 2. L'*Appendice* ne mentionne pas qu'une lettre de Jérôme et une d'Augustin semblent perdues : Cavallera, *op. cit.*, I, 301, n. 2 ; II, 50 ; cependant, au t. VI, p. 165, note P. 43, l. 7, on lit « nous ne possédons pas la réponse de Jérôme (= Augustin ?) à cette lettre ». L'affirmation de l'éditeur que le texte hébreu (de la Bible) et la langue hébraïque devaient être totalement inconnus à Oéa comme dans la plupart des localités de la Diaspora, t. VI, p. 41, n. 1 ; cf. p. 43, n. 1, me semble gratuite : voir P. Simon, *Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, dans *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 1946, 1-31 ; 105-145.

A. d. V.

305. *La importancia de Orosio*, par Benito M. Lacroix, dans *Augustinus*, II, 1957, 5-13.

L'A. est un médiéviste : il a constaté combien Orose était lu pendant le moyen âge, dont il pourrait revendiquer, lui aussi, le titre de fondateur. Il s'étonne de l'oubli dans lequel Orose est tombé de nos jours et en cherche les raisons. Finalement il relève divers motifs (thèse d'Orose sur les malheurs inhérents aux civilisations ; sa théologie de l'histoire ; ses rapports avec Augustin et la *Cité de Dieu ;* son influence sur l'historiographie du moyen âge : Providence, transfert d'empire ; sa langue ; son témoignage vivant de la culture classique en Espagne avant Isidore), qui attestent l'importance d'Orose et invitent à l'étudier de plus près.

A. d. V.

VOCABULAIRE.

306. *Linguistic Problems in the Early Christian Church*, par Christine Mohrmann, dans *Vigiliae Christianae*, XI, 1957, 11-36.

Coup d'œil général sur la diversité des langues, d'abord ; ensuite, et surtout, sur les problèmes philologiques posés par la rencontre de chaque langue (grec, latin) et de l'Évangile. Parmi les nombreux exemples, très suggestifs, l'A. relève celui, célèbre, de *confiteri ;* et elle note justement que, avec saint Ambroise et saint Augustin, le latin chrétien perdit quelque peu sa traditionnelle réserve à l'égard du vocabulaire latin profane et osa enfin admettre, en les baptisant, des termes jusque-là réservés à la philosophie païenne *(beata vita).*

L. B.

307. « *Spiritus* » *and* « *Spiritualis* » : A Study in the Sermons of Saint Augustine, par William A. Schumacher, Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream 28, Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957, 23 × 15, xiii-236 p.

Voici une étude sur le sens de *spiritus* et de *spiritualis* (non : *spiritalis*, p. 132, n. 2), dans les sermons de saint Augustin. Par sermons, l'A. entend les *Sermones*, les *Enarrat. in psalmos*, les *Tractatus in Ioh. evang.* et le *Tractatus in ep. Ioh. ad Parthos.* Comme texte de base, il prend les éditions signalées comme les meilleures dans Dekkers, *Clavis Patrum*. Pour la chronologie des *Sermones*, il suit Kunzelmann ; pour celle des *Enarr.* et des *Tractatus*, de préférence Zarb. L'intention de l'A. est de découvrir les sens théologiques de *spiritus* et de *spiritualis*. Cette intention commande la méthode, appelée théologique (p. 1) et qui consiste à analyser, sans aucune idée à priori, tous les passages en question pour y relever les connotations théologiques précises que ces deux mots comportent. Il ne s'agit donc pas d'une étude philologique cherchant à décrire le développement sémantique de *spiritus* et de *spiritualis*, qui trouverait son aboutissement et sa continuation chez Augustin ; quelques pages de l'introduction, p. 16-26, touchent à ce problème ; elles s'inspirent surtout de G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945. L'A. est davantage intéressé à saisir, si je puis l'appeler ainsi malgré la remarque de la p. 3, le sens « statique » et ses multiples nuances de *spiritus* et de *spiritualis* dans chaque passage donné ; il n'hésite cependant pas à recourir à des passages parallèles, même d'autres œuvres d'Augustin, pour éclairer le sens du texte en question, ni à suspendre son jugement quand l'interprétation reste douteuse. Bien qu'il n'ait pas jugé nécessaire, pour son enquête, un arrangement strictement chronologique des passages analysés, p. 16, il tient éventuellement compte de leur date ; il est même amené à signaler, à l'occasion, une évolution chez Augustin : ainsi, le changement dans l'exégèse de *Rom.*, VII-VIII, sous l'influence de la lutte antipélagienne, et par conséquent le changement des connotations théologiques de *spiritus*. On donne habituellement comme date de ce changement 419-420 ; A. Rétif, *A propos de l'interprétation du chapitre VII des Romains par saint Augustin*, dans *Recherches de sc. relig.*, 33, 1946, 368-371, propose 412 ; son argumentation peut être renforcée par les données du *sermo* 128, p. 122-130. L'A. a analysé quelque 690 passages où il est question de *spiritus* et de *spiritualis* (le sens de spiritus = le Saint-Esprit étant exclu de la recherche, p. 6) : voir index, p. 220-236. Toutefois, cet index ne distingue pas entre *spiritus* et *spiritualis* et c'est dommage, car l'analyse de l'A. révèle que les sens de l'adjectif ne couvrent pas en tout les sens du substantif : *spiritualis* ne comporte jamais le sens « matérialiste » que connote parfois *spiritus* = vent, souffle, p. 26 et n. 133 ; c'est la raison pour laquelle l'A. a divisé son étude en deux parties : P. I, 27-130, le substantif *spiritus*, P. II, 131-208, l'adjectif *spiritualis*, ce qui à première vue pourrait sembler d'un arbitraire facile. Je renonce à résumer les résultats de l'analyse, l'A. lui-même l'a fait de manière complète et succincte à la fois dans ses « Summaries », p. 44, 77, 96, 105, 110, 116, 130, 142, 180 et 207. C'était de bonne méthode de ne pas se laisser guider, dans l'organisation de ces résultats, par un schème théologique à priori, mais par les données mêmes des textes augustiniens. Ceux-ci imposent les titres et les sous-titres, dont le nombre peut donner à première lecture une impression de confusion, mais rend bien, à y réfléchir, les aspects d'une signification extrêmement riche et complexe : les mots *spiritus* et *spiritualis* n'apparaissent-ils pas comme des mots-clefs de la doctrine augustinienne sur Dieu, sur les anges, sur les démons et sur l'homme, tant en sa constitution psychologique naturelle que dans son comportement surnaturel dans l'ordre du salut ? Je relève quelques points particulièrement intéressants : malgré de nombreux passages

apparemment favorables à la trichotomie de l'homme, la dichotomie est le mieux attestée dans l'œuvre d'Augustin, p. 66-70 ; les oppositions *spiritus-corpus* et *spiritus-caro*, *spiritualis-corporalis* et *spiritualis-carnalis* ne sont pas exclusives et ne forment pas un critère absolu pour déterminer le sens de *spiritus-spiritualis*, p. 78 et 78, n. 6 ; p. 134 ; p. 143, n. 2 ; *primitiae spiritus* dans les sermons signifie la foi par laquelle l'homme commence à se retourner vers Dieu, et non la partie supérieure de l'âme ; dans *Enarr. in ps.*, 114, 8 et *in ps.*, 118, Serm., 12, 1, il s'agit de l'âme dans son entier, p. 102-105 ; à remarquer aussi l'interprétation de *spiritualis* dans les passages eucharistiques, p. 162-167. L'A. est bien informé de la littérature, assez vaste, du sujet et des sujets annexes, voir Bibliography, p. 211-219 ; et les notes du bas des pages prouvent qu'il a su s'en servir judicieusement. Son livre est un véritable enrichissement de nos connaissances augustiniennes ; il peut fournir de précieux éléments à un futur lexicon augustinien, tout en mettant en lumière, sur un point précis, la difficulté d'organiser ce lexicon de telle manière qu'il n'oriente pas ses usagers vers des interprétations abusives.

A. d. V.

308. *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, par A. J. Vermeulen, Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. XII, Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1956, 24 × 17, xxii-236 p. + 8 pl.

En 1951 M. Steinheimer publia une étude sur l'emploi de *Δόξα τοῦ Θεοῦ* dans la liturgie romaine ; voir *Bulletin augustinien pour* 1956, n. 260, dans *Revue des études aug.*, V, 1959, 327 : il ne prêta pas attention à l'évolution du contenu de ce mot dans la littérature latine chrétienne. M. V. fait de cette évolution l'objet de sa recherche. Son ouvrage se divise en 3 chapitres et une conclusion générale. Le premier chap. s'occupe de *gloria* dans les versions latines de la Bible, cherchant à expliquer comment le mot *Δόξα* s'est adapté à rendre les multiples sens du *Kabod* hébreux, comment il est rendu ensuite en latin par *gloria*, *claritas*, *maiestas*, de préférence par *claritas* dans les versions africaines, et par *gloria* dans les versions européennes et dans la Vulgate. *Gloria*, le moins apte, à rendre les sens bibliques de *Δόξα* (p. 20) a réussi à s'imposer de plus en plus ; mais il est difficile d'en découvrir la raison, car *gloria* a dû se charger d'un contenu nouveau qui défie toutes les lois sémantiques (p. 23). C'est ce que l'A. veut expliquer au chap. ii (p. 28-133) et iii (p. 134-220). On a l'impression, à lire ce premier chap., que *gloria* et ses dérivés correspondent toujours à *Δόξα* et ses dérivés ; l'A. omet de signaler et d'expliquer les nombreux passages où *gloria* et ses dérivés correspondent à *καύχημα* et ses dérivés : *Rom.* 2, 17 ; 23 ; 3, 27 ; 4, 2 ; *I Cor.*, 1, 31 ; *II Cor.*, 11, 17 ; 8 ; 12, 1, etc. ; *Rom.*, 5, 2 : gloriamur (*καυχώμεθα*) in spe gloriae (*τῆς δόξης*) [filiorum] Dei. Je crois que c'est une lacune, d'autant plus qu'au chap. ii, p. 126, l'A. tire des conclusions de pareils passages. En plus, je regrette que l'A. n'ait pas comparé le texte de la Vulgate avec les textes contemporains pauliniens de l'Ambrosiaster et de Pélage. Pour ne nous arrêter qu'aux passages qu'il cite lui-même, p. 25 : *II Cor.*, 3, 18 : gloriam Domini (= V. A. P.) ... a claritate in claritatem (= V.) a gloria in gloriam (= A. P.) ; *II Cor.*, 4, 6 : scientiae claritatis Dei (= V. P.) cognitionis gloriae suae (= A.) ; *Phil.*, 3, 21 : corpori claritatis suae (= V.) [corpori] gloriae suae (= A.) corpori gloriae suae (= P.) ; *Col.*, 1, 11 : potentiam claritatis eius (= V.) potentiam gloriae eius (= A.) maiestatem gloriae eius (= P.). Ces constatations sont loin d'infirmer l'emploi préférentiel de *gloria* dans les versions dites européennes, mais elles mettent en question l'exactitude des explications de l'A. aux pp. 25-27 ; car il s'agit d'auteurs contemporains à Jérôme, dont l'un du moins, Pélage, savait le grec. J'ai insisté sur ce premier chap., apparemment

sans rapport direct avec Augustin, parce que ses conclusions doivent nécessairement influencer un éventuel essai de reconstitution du texte de la Bible augustinienne, si pareille entreprise est possible. Les chap. II et III intéresseront davantage les augustinisants. Le premier décrit la formation, à l'encontre du concept païen de gloire, d'un nouveau concept chrétien de gloire ; le second cherche à montrer la fusion définitive du concept biblique de gloire avec ce concept chrétien de gloire dans la mentalité chrétienne de l'Occident. Cependant il ne faut pas se méprendre sur l'intention de l'A. et croire qu'un concept chrétien de gloire se serait formé d'abord et en dehors de toute influence biblique : la réalité est plus complexe. C'est par souci de clarté, me semble-t-il, que l'A. a choisi de l'exposer en deux chapitres, qui d'ailleurs, au point de vue de la chronologie et des témoins, sont strictement parallèles. Il n'y oppose pas, ce que les titres des chap. pourraient faire entendre, conception chrétienne et conception biblique, mais conception chrétienne et païenne. Cette conception chrétienne, née et développée sous les persécutions, est bel et bien inspirée par des éléments bibliques empruntés au N.T. ; si l'A. la distingue de ce qu'il appelle la conception biblique (qu'il veut circonscrire aux sens de *Δόξα*), c'est qu'elle met l'accent sur la renommée (aux yeux de Dieu), sens primitif de *gloria*, mais sens très adventice de *Δόξα*, qui exprime avant tout : lumière, puissance et royauté. La fusion des deux concepts sera achevée vers 400 et *gloria* sera devenu un des mots les plus riches du vocabulaire chrétien. Je renonce à résumer les péripéties et les facteurs de ce processus d'enrichissement et de fusion. Nous assistons, à propos de l'idéal de gloire, à la transformation du mode de vie, de penser et de parler classique par le christianisme ; autour du mot *gloria*, à l'élaboration de toute une doctrine du martyre, de la perfection chrétienne, du salut de l'homme ici-bas et dans l'au-delà, de la royauté de Dieu et du Christ. Mais je tiens à souligner combien aux yeux de l'A. Augustin est un témoin de choix : son emploi de *gloria* reflète l'influence de son éducation profane, l'emprise sur son esprit des Écritures, l'écho de la liturgie et les grands thèmes de sa pensée théologique. Aussi l'A. analyse-t-il avec soin l'œuvre augustinienne, spécialement les Sermons, les Enarrationes et les Tractatus, pour en dégager en quelle mesure l'emploi de *gloria* est traditionnel ou original. Toute traduction d'une œuvre d'Augustin, pour être précise, toute interprétation ou commentaire, pour être authentiques, devront tenir compte des résultats de la présente enquête. L'A. n'a pas négligé le domaine de l'art chrétien primitif : les monuments sont plus difficiles à interpréter que les textes ; mais textes et monuments se prêtent un secours réciproque pour découvrir la réalité de vie d'une idée exprimée par le mot ou par l'art. La planche II, p. 92 représente un *Martyr coronatus* élément d'un reliquaire provenant d'Aïn Zirara en Numidie, datant de la fin du IV^e^ ou du début du V^e^ siècle. Il est conservé au Museo Cristiano del Vaticano.

A. d. V.

309. *Utere felix*, par François Chatillon, dans *Revue des études latines*, XXXIII, 1955, 76.

Le compte rendu de la séance du 17-12-1954 du groupe strasbourgeois de la Société des études latines signale une communication de M. F. Ch. sur l'acclamation *utere felix*, qui d'après Aug. *Enarr. in psalm.* (sans autre référence, voir l'auteur !) serait une formule profane.

A. d. V.

Sur le mot *sacramentum*, voir n° 375.

310. *Thesaurus Linguae Augustinianae,* par Modestus VAN STRAATEN, dans *Vigiliae christianae,* XI, 1957, 49-50.

Annonce la fondation, par les PP. Augustins, de l' « Augustinus-Instituut » à Eindhoven, Pays-Bas. Cet institut aura pour but premier de dresser un glossaire augustinien, sur le modèle du *Thesaurus Linguae Latinae ;* puis la constitution d'une bibliothèque, d'une bibliographie et d'un index biblique de l'œuvre de saint Augustin.

BIBLE — LITURGIE.

311. *Die altlateinische Bibel.* Rede zum Antritt des Rektorates der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn am 17. November 1956 gehalten von Dr Karl Th. SCHÄFER, Bonner Akademische Reden 17, Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1957, 20,5 × 13,5, 32 p.

L'éditeur, le traducteur et parfois le commentateur des œuvres de saint Augustin se heurtent continuellement au difficile problème de découvrir la leçon authentique de la citation biblique augustinienne. Ce problème, qui se répète pour de nombreux autres textes patristiques, est fonction d'un problème plus vaste, celui de la leçon authentique de la version latine ancienne, ou des versions latines anciennes, de la Bible avant la Vulgate, voire même de certaines parties de la Vulgate. Il est bon d'avoir une vue d'ensemble de ce problème et des travaux qui s'en sont occupés : voilà exactement le sujet de ce discours académique de M. Schäfer. De plus, ses nombreuses informations sont complétées par des conseils précieux pour l'utilisation efficace de travaux comme ceux publiés par dom Fischer de l'abbaye de Beuron sous le titre de *Vetus latina.*

A. d. V.

312. *Saint Augustin et les Libri Regnorum,* par A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Studia Patristica,* vol. I, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part I, edited by Kurt Aland and F. L. Cross, Texte und Untersuchungen... Band 63, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 375-388.

Cette communication complète par plus de détails le tableau des « moments » essentiels de la réflexion de saint Augustin sur les *Libri Regnorum,* qui se trouve dans l'introduction au répertoire des références augustiniennes aux *Libri Regnorum* paru dans *Revue des études augustiniennes,* II, 1956, Mémorial Bardy, fasc. 2, p. 335-363. Les éléments de cette *Introduction* et de la présente *Communication* ont trouvé leur présentation définitive dans *Biblia Augustiniana,* A.T., II. *Livres historiques,* Paris, Études augustiniennes, 1960, 25 × 16,5, 172 p. ; p. 57-66.

A. d. V.

Sur la *Bible,* voir aussi nos 358, 389, 390, 391.

313. *L'Office divin.* Compte rendu des quatre conférences du chanoine Martimort, données à la troisième session des professeurs de liturgie au Mont-César, Louvain : 16-21 juillet 1956 ; dans *Bulletin du Comité des études de la compagnie de Saint-Sulpice,* n° 17, t. II, 1957, 537-557.

Un compte rendu est nécessairement sommaire : il ne se prête qu'à une présentation du sujet. Dans l'*Histoire de l'Office divin,* 537-552, il est fait quelques allusions à l'Église d'Afrique et à saint Augustin ; d'abord pour l'Office divin dans son cursus ecclésial, c.-à-d. célébré dans ces assemblées où se retrouve le peuple chrétien sous la présidence effective du clergé : *Confess.,* V, 9, Monique se rend tous les jours, matin et soir, à l'église pour entendre la parole de Dieu et y dire ses prières. Le témoignage pris en lui-même reste assez vague ; il n'aurait pas été difficile de trouver dans les sermons d'Aug. des témoignages plus explicites de cet office journalier et des vigiles ecclésiales. Au sujet du cursus monastique, l'A. cite *La deuxième règle de saint Augustin,* qu'il appelle un document romain du v^e^ siècle, p. 547, sans mentionner les problèmes qui ont été soulevés à son sujet ces derniers temps. Il aurait été intéressant de citer et d'interpréter le curieux passage du *De civ. Dei,* XXII, 8, n. 7 : « ad *vespertinos* illuc *hymnos* et orationes cum ancillis suis et quibusdam sanctimonialibus *ex more* domina possessionis intravit : atque *hymnos* cantare coeperunt. » Quant au *Contenu de l'Office divin,* 552-557, l'A. cite une série d'oraisons psalmiques d'origine probablement africaine (v^e^ s.), éditée par dom Brou, *The Psaltercollects from V-VI^th^ Century Sources,* Henry Bradshaw Society vol. 34, London, 1947-1948 ; et finalement affirme de manière générale qu'en Occident l'interprétation des Psaumes a été dominée par la manière de voir d'Augustin et de Cassiodore.

A. d. V.

314. *Das Psalterium der Apostelmatutin,* par Joseph Pascher, dans *Münchener Theologische Zeitschrift,* 8, 1957, 1-12.

Il s'agit des 9 psaumes de matines aux fêtes des apôtres. L'article a un double but : montrer que cette série de psaumes a été fixée, pour l'usage liturgique, au plus tard au v^e^ siècle ; dégager les motifs qui ont présidé à leur choix. Selon l'A., le choix des psaumes est certes lié au choix des antiennes, mais celui-ci se base sur les commentaires des Pères ; à côté de saint Jérôme, Arnobe, Cassiodore, il cite longuement les *Enarrationes in Psalmos,* PL 36 et 37, aux psaumes respectifs ; on peut admettre, en effet, que les liturgistes de l'époque ont été, en bien des cas, tout heureux de s'appuyer sur l'exégèse, en quelque sorte traditionnelle, de saint Augustin.

L. B.

POINTS D'HISTOIRE.

315. *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches,* par Julien Ries, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* XXXIII, 1957, 453-482 ; XXXV, 1959, 362-409.

Le xx^e^ siècle connaît un renouveau des études manichéennes dû à la découverte d'écrits manichéens authentiques et de textes gnostiques. Ce renouveau ne rend pas inutiles les travaux faits sur le manichéisme dans les siècles passés : il importe d'en connaître l'histoire et les conclusions. Voilà l'objet de cet article. Pour donner quelque idée de la richesse de son contenu, je crois plus efficace d'en présenter les

grandes articulations que de tenter un résumé impossible. L'article est divisé en deux parties : I. Le manichéisme considéré comme hérésie chrétienne (du milieu du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle), E.T.L., XXXIII, 1957, 453-482 ; II. Le manichéisme considéré comme grande religion orientale (XIX^e s.), E.T.L., XXXV, 1959, 362-409. La première partie traite successivement : 1. de la naissance des études manichéennes ; 2. de l'essor des études manichéennes (1601-1729) : études sur les sources, essais historiques ; 3. du tournant dans les études manichéennes constitué par l'*Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (1734-1739) d'Isaac de Beausorbe ; 4. de nouvelles orientations historiques (1751-1781). La deuxième partie expose, après une introduction : 1. trois étapes des études manichéennes au XIX^e siècle, c'est-à-dire, la religion de Mani vue dans la perspective des religions orientales, d'abord de la religion des Indes, ensuite à la lumière des historiens arabes, enfin à la lumière de l'assyriologie ; 2. la polémique entre catholiques et protestants au XIX^e siècle au sujet des pauliciens, des indulgences et de l'interprétation des Saintes Écritures ; 3. les conséquences du renouveau dans les études patristiques pour les études manichéennes : une meilleure connaissance des *Acta Archelai*, des controversistes grecs des IV^e et VI^e siècles, des sources syriennes, de Photius et de Pierre de Sicile (IX^e s.) et de formules grecques et latines d'abjuration. Ce bilan de quatre siècles de recherches, quiconque veut aborder avec fruit l'étude des sources manichéennes véritables, orientales et occidentales, récemment découvertes, ne peut se permettre de l'ignorer.

A. d. V.

316. *Saint Jérôme, Pélage et Gildas,* notes d'hagiographie celtique, 34, par Paul Grosjean, dans *Analecta Bollandiana,* LXXV, 1957, 206-211.

C'est à propos de *De Excidio* attribué à Gildas, que l'A. vient à parler de Pélage. D'après les témoignages des contemporains, Pélage serait originaire de Grande-Bretagne. Seuls deux textes de Jérôme : *Ep.* 133 *ad Ctesiphontem,* 9, 3-4 et *in Hierem.,* III, 1, 3-4 ont suggéré à certains qu'il pût être d'origine irlandaise. Mais à tort : l'A. pense que pour Jérôme, à ce moment de sa carrière littéraire, la Grande-Bretagne évoquait l'Irlande et qu'il avait un motif spécial de mentionner ce dernier pays, à propos de Pélage qu'il compare à Cerbère (*in Hierem.,* III, 1, 3-4), à cause des chiens irlandais, bêtes énormes et bien en chair, devenus célèbres à Rome depuis peu. L'A. applique à Rufin et non à Pélage (comme le font plusieurs, par ex. G. de Plinval, *Pélage...,* p. 55, 1 et 272,5) le fameux *Scottorum pultibus praegravatus* (*in Hierem.* prolog. 4) et en explique l'extrême méchanceté.

A. d. V.

Sur *Pélage,* voir aussi n° 358.

317. *Padova cristiana dalle origini all'anno* 800, par A. Barzon, Padova, 1955, 312 p. avec nombreuses illustr. et planches hors texte.

L'évêque Fidentius (Fidentius episcopus Novensis), que l'A. pense avoir été évêque de Padoue, semble bien être l'un des vingt martyrs vénérés à Hippone : « ... nobis sanctorum viginti Martyrum series recitata est. Coepit ab episcopo Fidentio, clausit ad fidelem feminam sanctam Victoriam. Initium a fide, finis ad victoriam. » *Sermo* 325, 1 ; PL 38, 1448.

A. d. V.

318. « *Hic habitasse prius...* », par Étienne Griffe, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, LVIII, 1957, 93-101.

L'A. conteste le sens cimétérial du mot *habitasse* dans l'inscription du pape Damase *ad Catacumbas* sur la Voie Appienne : *Damasi Epigr.*, n. 26, sens cimétérial que Mgr Duchesne croyait confirmé par une autre inscription damasienne en l'honneur du martyr Gorgonius qui avait sa tombe sur la Via Labicana, *ad duas lauros, Damasi Epigr.*, n. 31, « inveniet vicina in sede habitare beatos ». Analysant cette dernière inscription dans son entier, l'A. en arrive à interpréter le « *sanctorum* limina » du 3e vers comme « demeure de moines » et le dernier vers cité de « personnes (moines) vivantes dont on loue la *pietas* » ; il fait appel à *Confess.*, VIII, 6, 15 : « in quamdam casam ubi habitabant quidam *serui tui* » ; *serui* = *sancti*. L'inscription obtient ainsi un sens plus cohérent. Si cette interprétation est exacte, il faut conclure : 1. que du temps de Damase (366-384) il existait une maison de moines dans la banlieue de Rome *ad duas lauros* ; 2. que le sens cimétérial de *habitasse, Damasi Epigr.*, n. 26 n'a plus de référence damasienne et doit céder la place au sens habituel : demeurer de son vivant.

A. d. V.

319. *A Letter to Saint Jerome : A Note on the Relationship between Petrus Christus and Jan van Eyck*, par Erwin Panofsky, dans *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton, University Press, 1954, 102-108.

L'A. cherche à prouver que Jean van Eyck et Petrus Christus sont les auteurs d'un tableau acquis en 1925 par le « Detroit Institute of Arts » sous le nº 25.4, et représentant saint Jérôme dans son cabinet de travail. Sur la table de Jérôme traîne une lettre qui porte comme adresse : « Reverendissimo in Christo patri et domino Ieronimo tituli Sancte Crucis in Iherusalem presbytero cardinali ». Cette formule d'adresse est le pivot de l'argumentation ; nous n'en retenons qu'un curieux détail : la référence à une miniature française d'environ 1480 (Baltimore, Walters Art Gallery, ms. 304, fol. 59). La miniature représente Aug. écrivant à Jérôme ; à peine a-t-il inscrit le titre, qui est ici : « Iheronimo presbytero Augustinus salutem », qu'il est interrompu par l'apparition, dans un faisceau de lumière, d'un bébé tout nu, portant sur la tête... un chapeau de cardinal ! Or la miniature orne un ms. qui contient les trois lettres, inauthentiques, des saints Eusèbe de Crémone, Cyrille de Jérusalem et Augustin à la louange de Jérôme (sur ces lettres, voir p. 106, n. 13). Dans sa lettre (PL 33, 1120-1126), Aug. raconte comment, au moment même où il s'apprêtait à écrire à Jérôme sur des problèmes de la vie de l'au-delà, celui-ci lui apparut pour lui annoncer sa mort à l'instant même. C'est bien l'événement que le miniaturiste a voulu représenter. Pourquoi choisit-il un bébé nu ? Le bébé nu symbolise l'âme. Cependant Aug. ne parle pas de bébé dans sa lette ; mais il a entendu une voix : « Augustine... putasne brevi immittere vasculo mare totum..., etc. » (PL 33, 1122)... cela rappelle l'ange ou l'enfant à la coquille... y aurait-il un rapport ? Et pourquoi ce chapeau de cardinal assez étrange sur la tête d'un bébé nu ? Pour signifier qu'il s'agit bien de l'âme de Jérôme ; mais aussi par manière de protester contre le simple emploi de « presbyter » dans l'adresse d'Augustin ! Ceci nous amènerait à l'histoire de la légende du cardinalat de Jérôme... les curieux peuvent se reporter à cet article p. 106-108 et note 14.

A. d. V.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

ONTOLOGIE.

320. *Scepsi Agostiniana*, par Giulio Bonafede, Estratto dagli Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Serie IV, vol. XV, 1954-1955 (fasc. II) - Parte II, Palermo, Presso l'Accademia, 1957, p. 273-424.

A l'occasion du XIII^e^ centenaire de la naissance de saint Augustin, B. présente une série de réflexions sur les grands thèmes de la philosophie augustinienne : son caractère d'immanence et de transcendance, Dieu, l'âme, l'Illumination ; son platonisme, son influence sur la philosophie médiévale. Il ne vise pas à faire une synthèse, mais à mettre en valeur quelques doctrines importantes. Son style, très oratoire, aisément prolixe, n'a rien de technique, mais son information est sérieuse ; il appuie ses vues de citations d'Augustin, souvent latines, assez nombreuses et bien choisies, qui valorisent son exposé. Ses appréciations assez générales sont objectives, et ne manquent pas de pénétration. Ainsi, il commence son chapitre sur l'*Illumination* en notant que le problème de la vérité est, pour Aug., moins une question spéculative que « le problème même du salut » (p. 354) ; d'où la grande richesse et variété de sens données par lui à l'image de lumière. B. voit comme idée centrale de la théorie, celle de la présence immédiate de Dieu-Vérité dans l'âme pensante. On pourrait parler d'innéisme, ou même d'ontologisme, dit-il, mais il vaut mieux éviter ce dernier terme qui désigne d'ordinaire des erreurs absentes de saint Aug., et même des auteurs dits « ontologistes », pense B. (p. 389). Car toutes les affirmations augustiniennes peuvent avoir un sens acceptable. Bon essai de haute vulgarisation.

F.-J. T.

321. *Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*, par Franz Körner, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 249-280.

Comme *Introduction* à une étude plus approfondie sur l'ontologie augustinienne, l'A. nous donne, p. 250-275, un exposé critique des principales recherches faites jusqu'à nos jours sur le sujet : 1° concernant l'influence platonicienne dans la conversion d'Aug. ; 2° sur sa doctrine de Dieu, du moi pensant, de l'être et ses propriétés, études qui, selon l'A., « systématisent » Aug. en l'expliquant par des influences externes, Platon, Plotin, l'Évangile ; 3° sur sa métaphysique expliquée par la personnalité même d'Aug., en insistant sur l'intériorité de la doctrine. Cette riche et intéressante revue n'est pas exhaustive : l'A. s'est borné, dit-il, p. 274, aux « publications les plus significatives » et il les a trouvées, c'est naturel, dans les études en langue allemande ; par ex., dans la 3^e^ série, Hessen, Wildelband, Söhnger, Guardini, Stumpf et ses propres recherches ; mais en signalant aussi, Turienzo, Blanchard, Solignac, et surtout E. Gilson ; dans la 2^e^ série, avec Altaner, Schulten, Schneider, Dahl, Wunderle, Ritter, Winkler, etc... il signale W. Talley en anglais, et en français, Paissac (théologie du Verbe) et F.-J. Thonnard (ontologie d'Aug.). Pour finir, p. 276-280, il propose un « nouveau travail » où il donne à « *Ontologie* » un sens bien spécial, non plus celui de « métaphysique générale » (comme dans mes études brièvement signalées, p. 259), mais celui de *Seinslehre*, étude de l'*être* au sens *existentiel :* une réponse au problème de notre destinée. L'objet de cette « ontologie augustinienne » est défini comme la « rencontre personnelle d'Augustin et

de Dieu Être par essence » dans la vie intérieure la plus haute : Augustins Seins-Denken gründet in seiner Seins-Begegnung (p. 279) ; ce qui exige une méthode de recherche plus « intuitive » qu'historique et analytique (p. 280). Cette étude est excellente en soi et le présent article peut en être une bonne introduction ; mais pourquoi l'appeler une « ontologie », quand elle est une étude d'un aspect général de la *pensée d'Aug.* et, si elle est objective, étude d'un aspect fondamental qui dépasse largement le plan philosophique (fût-il métaphysique ou ontologique), pour devenir religieux, théologique et surtout mystique : voir sur ce point F.-J. Thonnard, *La philosophie de la Cité de Dieu*, dans *Mémorial Bardy*, R. E. A., II, 1956, p. 406-415. Ajoutons que cette notion présupposée a empêché l'A. de voir la valeur positive des travaux antérieurs, spécialement de la 2e série qu'il juge assez sévèrement comme simples « travaux d'approches » (Vorarbeiten) utiles pour obtenir une intelligence exacte d'Aug. (p. 260) mais qui en négligent le génie essentiel, en le ramenant à ses sources : car l'aspect *métaphysique* au sens traditionnel et aussi l'aspect « platonisme *chrétien* » ont également leur valeur pour caractériser le génie propre d'Augustin.

F.-J. T.

322. *Ars divina. Eine Interpretation der Artifex-Deus-Lehre des heiligen Augustinus*, par Frowin (Adolf) Müller. Inaugural-Dissertation, München, 1956, 128 p., dactylographie.

Les formules « ars divina », « Deus artifex » n'ont pas été inventées par saint Augustin ; on les retrouve chez des auteurs de l'Antiquité païenne et chrétienne. Aug. les a chargées d'une doctrine dont l'A. présente ici un essai d'interprétation à partir des conceptions augustiniennes du Beau (chap. I) et de l'Art (chap. II). Dans l'introd. il met en garde contre l'erreur de vouloir aborder et juger les théories des Anciens sur le Beau et sur l'Art à la lumière de l'esthétique scientifique moderne, qui s'occupe des formes sensibles et veut ignorer toute métaphysique. Quant à lui, il se met résolument sur le plan métaphysique. Les deux chapitres de sa thèse forment des blocs massifs, sans aucune subdivision, de textes nombreux choisis avec bonheur et de considérations souvent inspirées de la scolastique, parfois ouvertement empruntées à Thomas d'Aquin : ce qui n'est pas sans risque de fausser les perspectives proprement augustiniennes. Au demeurant, le chapitre sur le Beau n'apporte rien de nouveau à celui qui est quelque peu familiarisé avec l'ontologie d'Augustin. Je me demande si l'analyse du constitutif du Beau : « pulchritudinis forma unitas, *Ep.* 18, 2 » est poussée assez loin, ou mieux, peut être poussée assez loin, pour rendre compte de quelque beauté ou de quelque laideur matérielle que ce soit. En effet, en quoi consiste, pour des choses matérielles, cette unité, qui est forme de Beauté ? quelles en sont les conditions ? La forme idéale, que l'artiste contemple dans son esprit pour la réaliser, n'explique pas tout : une chaise peut être une chaise, c'est-à-dire, un siège apte à s'asseoir dessus, sans être belle. Ne faut-il pas se souvenir de la distinction augustinienne entre le *pulchrum* et l'*aptum*, pour éviter d'identifier quand même et de manière absolue — ce de quoi l'A. se défend — l'Être et le Beau ? Et alors, de nouveau, la question se pose : en quoi consiste la Beauté des choses matérielles, des œuvres d'art ? La réponse se trouve peut-être dans la science des nombres, dont Aug. parle, par exemple, dans son *De musica*. Mais il avoue aussi que dans les corps le rapport des nombres est souvent caché. Et quoi qu'en dise l'A., il faut peut-être bien admettre que, pour l'intelligence des œuvres d'art de l'homme, l'esthétique scientifique moderne apporte un complément nécessaire à la métaphysique augustinienne du Beau. Toutefois l'A. n'a pas l'homme artiste en vue, mais Dieu : *Deus artifex* et son *ars divina*

(chap. II). Le *Thesaurus linguae latinae* l'a mis sur la piste des auteurs qui se sont servi de ces formules ; mais il n'exploite pas ces indications pour organiser une recherche historique comparative : il reste dans la spéculation. Et l'on s'étonne qu'il n'avance nulle part la définition scolastique de l'Art : recta ratio faciendi. Il l'appelle tantôt : « verleiblichter Geist = de l'esprit matérialisé », visant sans doute son résultat, et en conclut que ni l'animal, ni l'ange, ni Dieu n'ont l'Art, mais l'homme seul, cet esprit dans un corps ; tantôt, visant sans doute la cause, il l'appelle : « sagesse divine », pour conclure que l'Art est une notion analogique, dont le *principale analogatum* est l'*ars divina* du *Deus artifex*. S'il n'y a pas là contradiction, il y a du moins beaucoup d'obscurité. Un long excursus sur le problème augustinien du corps des anges et de leur manière de connaître, une hypothèse pour expliquer l'intuition de l'homme artiste, tendent à la fois à prouver que les anges n'ont pas l'Art et à expliquer par approximation et comparaison ce qu'est la *scientia visionis Dei in Verbo* qui préside à la Création. Celle-ci se fait ex nihilo, c'est-à-dire, d'aucune matière préexistante et c'est pourquoi il est interdit, d'après l'A., de voir dans l'emploi par Augustin de la formule : « ars divina, Deus artifex », un emprunt à l'Antiquité païenne, tant mythologique que philosophique. C'est ce point précis qui aurait pu être le départ d'une belle étude comparative, où l'esprit spéculatif de l'A. aurait encore trouvé à se satisfaire. La thèse est bourrée de textes d'Augustin nombreux et magnifiques : je serais porté à voir dans leur abondance son premier et principal mérite si l'A. n'avait pas négligé de tenir compte de leur ordre chronologique et d'être attentif à découvrir une évolution possible de la pensée d'Augustin. Celle-ci a été étudiée jadis par K. Svoboda, *L'Esthétique de saint Augustin et ses Sources*. Brno 1933, ouvrage qui, malgré son titre que l'A. pourrait incriminer (mais il ne semble pas en avoir pris connaissance), relève aussi bien les éléments métaphysiques de la conception du Beau chez Augustin.

A. d. V.

323. *The Augustinian Conception of Beauty and Dante's « Convivio »*, par Joseph Anthony Mazzeo, dans *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XV, 1957, 435-448.

A la différence d'Aristote, chez qui le Beau a une résonance éthique, saint Augustin, à la suite de Plotin, met la Beauté comme la Bonté dans l'Etre en tant que tel ; un être est *formosum* par sa *forma*, *speciosum* par sa *species*, c'est-à-dire par ce qui le constitue en lui-même (*De civ. Dei*, XI, 27, 2 ; *De vera Rel.*, 18, 35). Par leur beauté ontologique, les créatures irrationnelles manifestent — *innotescunt* — leur Créateur *(ibid.)* ; par leur inégale beauté, les êtres créés composent une échelle susceptible de nous mener, ou de nous ramener, à la Beauté suprême (*Enarr. in ps.*, CXLIV, 13 ; *Conf.*, VII, 17) ; nous avons là une preuve de l'existence de Dieu par la contingence. L'exposé de cette conception augustinienne, que M. appuie sur de longues citations, se poursuit par l'examen de son influence au M. A., en particulier chez Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Robert Grosseteste, S. Bernard et jusque dans les cathédrales gothiques et la *Chanson de Roland ;* la Beauté devient une « métaphysique de lumière » et de couleur. Enfin (p. 446) M. en arrive à Dante et à son *Banquet*, dont « certains passages importants... s'éclairent lorsqu'on les lit à la lumière de ces idées, en dernière analyse plotiniennes et augustiniennes, sur la nature et la fonction de la beauté ». Pour Dante, la beauté du corps et celle des esprits se rencontrent dans la femme idéale, Béatrice, dans ses yeux, dans son lumineux sourire. Ici, l'analyse un peu courte, quoique très belle, nous laisse sur notre faim ; il est probable que la *Divine Comédie* et la *Vita Nuova* offriraient une moisson encore plus riche que les textes cités du *Banquet*, III, 8.

L. B.

324. *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* par Michel Spanneut, éd. du Seuil, 1957, 22 × 14, 476 p.

L'A. traite des Pères avant saint Augustin, qu'il cite seulement en passant, 2 ou 3 fois, comme témoin des doctrines de Varron (p. 86) ou de la théologie cyclique d'Origène : *De haeresibus*, c. 43, cité p. 360 ; ou sur l'opinion de Tertullien concernant la corporéité de l'âme : *De Gen. ad litt.*, X, xxv-41, cité p. 391, note 6. Voir le compte rendu de l'ouvrage, *Revue des ét. augustin*, VI, 1960, p. 396.

F.-J. T.

PSYCHOLOGIE.

325. *St. Augustine's Metaphysics and Stoic Doctrine,* par Rita Marie Bushman, dans *The New Scholasticism*, XXVI, 1952, 283-304.

La plus grande partie de l'article présente la « métaphysique » augustinienne en quatre points : 1. théorie des *Idées* (rationes aeternae) bien caractérisées d'après les sources ordinaires (p. 284-290) ; 2. les *raisons séminales*, moins approfondies (p. 291-293) : l'A. propose comme la meilleure définition, celle de saint Thomas, *Sum. th.*, I, P., q. 115, a. 2, qui les ramène aux « virtutes activas et passivas » des êtres corporels : ce qui est vrai et clair, mais, pris au sens d'Aristote, laisse échapper ce qui est propre à la théorie augustinienne ; 3. la raison de l'homme (p. 294-296) présentée comme intermédiaire entre Dieu et le corps : exposé trop succinct ; 4. l'*ordre*, comme base métaphysique de la vie morale, idée intéressante, mais elle aussi trop peu explicitée. La conclusion (Resemblances to Stoicism, p. 299-304) aborde enfin le sujet annoncé : de fait, l'A. montre surtout que cette métaphysique est platonicienne et s'oppose radicalement au stoïcisme en excluant tout panthéisme ; bien que, indirectement, la notion et le mot de « rationes seminales » proviennent des philosophes du Portique, sans doute par Plotin ; et que le *caractère rationnel* de l'univers et de l'ordre de ses parties soit également affirmé par saint Augustin et les stoïciens : l'A. insiste sur cette dernière parenté doctrinale ; mais elle me paraît trop générale pour établir avec quelque précision une dépendance à l'égard du stoïcisme plutôt que du néoplatonisme.

F.-J. T.

326. *Ratio et intellectus dans les premiers écrits de saint Augustin,* par L. J. van der Linden, dans *Augustiniana*, VII, 1957, 6-32.

L'enquête ne porte que sur les six premiers dialogues : *Cont. Acad., De beata vita, Sol., De immort. animae, De ordine, De quant. animae :* la « ratio » y revêt 5 sens, et elle est surtout le mouvement de l'âme spirituelle (mens) vers la vérité et l'unité qui est Dieu ; ou vers la vision ; parfois même, elle est cette vision, ou l'objet divin contemplé. L' « intellectus » n'a que 2 sens : un sens large, synonyme de « ratio », un sens strict : l'acte de contempler le vrai. (Cf. résumé, p. 32). L'A. insiste à bon droit sur l'absence de toute idée de « faculté de l'âme » en ces classifications qui portent sur des « formes d'activités » ; mais il insinue que la distinction est *niée* ou l'identité *affirmée* entre l'âme et ses facultés : conclusion qui dépasserait les textes. Disons plutôt que saint Augustin se met, en ses analyses, au point de vue phénoménologique, auquel sont totalement étrangères les catégories scolastiques « substance, accidents », sans être pour autant contredites ou niées. De plus, ce point de vue augustinien est synthétique, toujours orienté vers l'aspect moral

et le problème de la béatitude au sens chrétien, c'est-à-dire proposée par la foi, possédée par la sagesse ou la « vision béatifique ». L'A. a bien vu et relevé ce point : son exposé en devient plus complexe, mais aussi plus objectif. Signalons une obscurité : p. 28-29, « l'autorité, est-il dit, autant que la « ratio », peut nous faire parvenir à la « sapientia » ; et la suite ne dit pas clairement s'il y a là deux chemins parallèles, ou — comme le pense sûrement Augustin — deux étapes successives. L'A. a soin de noter que ses conclusions restent provisoires, puisqu'elles ne portent que sur les premiers ouvrages. De fait, des textes postérieurs, plus explicites, pourraient utilement éclairer certaines expressions encore hésitantes des premières œuvres. Une analyse précise d'un point spécial reste pourtant un travail utile.

F.-J. T.

327. « *Ratio Superior* » *and* « *Ratio Inferior* » *: the Historical Background*, par Robert W. Mulligan, dans *The New Scholasticism*, XXIX, 1955, 1-32.

Après avoir caractérisé, selon *De Trinit.*, XII, 2-8, la doctrine de saint Augustin sur la double raison, inférieure et supérieure, l'A. cherche à en déterminer les *sources :* peut-être le dualisme manichéen, ou les trois âmes de Platon, plus probablement la psychologie de Plotin : un parallèle frappant entre les propriétés de la 3e hypostase (l'Ame du monde, dont une partie se porte vers le « νοῦς », et l'autre vers le sensible) et les traits qui distinguent, chez Aug., les « deux raisons », semble convaincant (p. 12-14), à condition, dit l'A., de ne pas nier la différence radicale entre l'émanatisme panthéiste du païen, et la psychologie personnaliste du chrétien ; mais, faut-il ajouter, cette transposition très consciente à la lumière de la foi caractérise précisément l'augustinisme. L'autre moitié de l'article, p. 14-32, étudie les échos de cette *distinction* au Moyen Age : Elle ne commence à s'affirmer un peu clairement qu'au XIIe siècle, quand paraissent les traductions d'Avicenne et d'Algazel qui charrient une distinction platonicienne des *deux faces* de l'âme (l'expression devient courante), inférieure et supérieure, correspondant aux deux raisons d'Aug., et surtout sous l'influence du Maître des Sentences qui cite la distinction augustinienne, II *Sent.*, d. 24, c. 12-13. Mais la doctrine se complique à la fin du XIIe siècle, quand un texte de saint Jérôme (mal compris du reste) : *Comment. in Ezechielem*, I, 1, fait identifier « ratio superior » avec « synderesis », ce qui porte les auteurs à réserver à l'ordre moral la distinction des deux raisons. Des traces de cette tendance se retrouvent chez saint Thomas qui, d'ailleurs, ramène la théorie augustinienne à sa psychologie aristotélicienne où il n'y a qu'*une seule raison*. L'A., p. 29, souligne l'opposition entre l'explication thomiste et la pensée d'Augustin — de façon exagérée, à mon avis, car si les deux points de vue, platonicien et aristotélicien, sont bien distincts, la pensée profonde des deux auteurs chrétiens affirme en plein accord l'unité de l'âme « intellectuelle » dominant la vie sensible. L'ensemble de l'étude est d'ailleurs très suggestif.

F.-J. T.

328. *Razón y racionalidad en San Agustín*, par Giovani di Napoli, dans *Augustinus*, II, 1957, 307-329.

Centrée sur la notion de « raison », cette étude de psychologie augustinienne examine : 1. la raison comme fonction distincte de l'intelligence ; 2. ses rapports avec les sens, d'où : problème de la sensation qui associe le corps à l'âme ; problèmes de l'illumination, de la raison inférieure tournée vers le sensible ; 3. ses rapports aussi avec l'autorité : problème « foi et raison », évoqué brièvement ; 4. et avec la

culture, d'après *De ordine*, II, XI, 30-XX, 52, qui montre la raison créatrice des sept arts libéraux. L'idée d'une telle monographie est fort bonne, surtout en la fondant sur les textes, comme l'A. en a le souci (à noter, p. 318, quelques renvois embrouillés : le texte de la note 55 n'est pas tiré du *De Trinit.*, comme il paraîtrait, mais de *De libero arb.*, II, XII, 34 ; B. A., 6, 280). L'A. est sur la bonne voie, mais il a soulevé trop de problèmes et il n'a pas exploité à fond ses sources pour préciser son sujet : ainsi, *De Trinit.*, XII, II, 2-III, 3 (B. A., 16, 214-216) expliqué p. 318-319, est étranger, en fait, à la doctrine de l'abstraction dont l'A. le rapproche ; mais le rôle de la raison inférieure, qui y est décrit, mériterait une étude plus détaillée.

F.-J. T.

329. *Teoria del conocimiento y fenomenologia del espiritu en S. Agustin*, par Armando Rigobello, dans *Augustinus*, II, 1957, 241-247.

Après avoir brièvement situé le problème de la connaissance dans la pensée moderne, l'A. s'efforce de le définir en saint Augustin ; et il constate que l'évêque d'Hippone unit toujours l'explication philosophique de la connaissance à sa description phénoménologique. Cette interférence, à son avis, est plus complète dans la doctrine du temps, tandis que la théorie de la mémoire tend à distinguer les deux points de vue. Enfin, la doctrine de l'*Illumination* a de multiples aspects : métaphysique, psychologique, moraux, théologique, etc..., qui dépassent le problème de la connaissance : l'A. souligne l'union constante de ces divers aspects chez saint Augustin. Réflexions justes et suggestives, mais générales : il n'y a aucune référence précise aux textes augustiniens.

F.-J. T.

330. *La conciencia como ontofania problemática y la estructura del ser*, par Sergio Sarti, dans *Augustinus*, 7, 1957, 377-398.

Dans cette bonne étude critique de la philosophie de Ugo Spirito, l'A. évoque, p. 283-284, le « Cogito » augustinien en le distinguant avec raison du « Cogito » cartésien, parce que saint Augustin (cf. *De Trinit.*, X ; 10 ; *De civ. Dei*, XI, 26) trouve dans son doute un bon nombre de vérités qui l'orientent vers la source divine de toute vérité infaillible ; tandis que Descartes n'y trouve qu'une seule vérité, celle du moi pensant, dont il veut tirer toutes les autres ; — U. Spirito de son côté ne veut mettre au doute aucune limite pour qu'il soit pleinement « critique ». L'A. se rallie à la solution augustinienne et montre les graves insuffisances de la philosophie de Spirito.

F.-J. T.

331. *San Agustin en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, II, 1957, 155-175.

Cette étude porte sur la doctrine même de saint Augustin, d'un point de vue philosophique qui rejoint une des préoccupation de notre temps : la vie de la conscience. Saint Augustin l'appelait, avec l'Écriture, l' « Homme intérieur » et il le situait, psychologiquement, dans l'activité réflexive qui distingue l'homme des animaux. Il en a fait une étude approfondie parce qu'il y voyait l'image de la Sainte Trinité. C. cite les principaux textes, surtout du *De Trin.* et *Confess.*, 1, X ; il montre la richesse des analyses augustiniennes où les trois aspects, logique, psy-

chologique, métaphysique, se complètent sans cesse ; mais il s'en tient ici à l'aspect psychologique où apparaît l'*intériorité subjective* du moi pensant et aimant, notre personne spirituelle. Il y souligne le rôle du verbe dans la pensée, et aussi celui de l'amour et du cœur, force qui pousse à mieux se connaître et donne un ton affectif et poétique aux recherches. Mais, chez saint Aug., il y a aussi un effort pour pénétrer la nature de notre vie intérieure ; et, pour marquer l'image de Dieu un en trois personnes, il insiste sur la consubstantialité des activités spirituelles, inséparables dans leur distinction. D'où le problème de la distinction entre l'âme et ses facultés spirituelles. C. l'examine brièvement, p. 173-174 ; il signale les diverses interprétations, sans prendre parti ; mais il met en bonne lumière le point de vue de saint Augustin, étranger à ce problème pour lui fort secondaire. Bonne étude de psychologie augustinienne.

F.-J. T.

332. *The active Theory of Sensation in St. Augustine*, par Mary Ann Ida Gannon, dans *The New Scholasticism*, XXX, 1956, 154-180.

Sans vouloir tout dire sur le sujet, l'A. étudie d'abord le développement historique de la théorie augustinienne de la sensation. Cette théorie, dite « active » parce que la connaissance sensible y est l'acte exclusif de l'âme à l'occasion de la passion du corps, est décelée dès les premiers dialogues, surtout *De quantit. animae*, *De musica*, VI, *De libero arb.*, II (sens interne), jusqu'aux *Confess.*, trop brièvement signalées, p. 160. Puis, on la retrouve dans les grandes œuvres de la maturité, *De Gen. ad litt.*, III et XII ; *De civ. Dei*, XIX et XXI, 3 ; *De Trinit.*, XII et XV et plusieurs autres. Cette trop vaste enquête ramassée en quelques pages (p. 155-168) soulevait trop de problèmes d'interprétation pour être exhaustive et sans défaut : par ex. : les *nombres* qui distinguent, dans *De musica*, VI, les 5 étapes de l'audition, sont identifiés par l'A. avec « motio » (p. 156) et les *numeri recordabiles* constituent pour elle la sensation (p. 157) : interprétation contestable. Les nombres interviennent pour souligner l'aspect de *beauté rationnelle* qui préoccupe ici saint Aug., comme il souligne ailleurs l'aspect moral des sensations ; cf. F.-J. Thonnard, *La « cognitio per sensus corporis » chez S. Aug.*, dans *Augustinus*, III, 1958, 193-203. Le programme choisi est excellent en soi, mais il faudrait remettre davantage les affirmations dans leurs contextes. L'A. s'en est d'ailleurs préoccupée, p. 169-172, en comparant spécialement la « vision » et l' « audition » d'après le *De musica* et le *De Trinit.* Suivent, p. 173-174, quelques remarques, utiles elles aussi, sur les diverses signification de « sensus » en saint Augustin ; et une comparaison fort intéressante, p. 175-180, entre les caractères de la sensation chez saint Aug. et chez Plotin, avec références précises aux Ennéades. On y voit à la fois de frappantes concordances et de nombreuses différences, non seulement de détail, mais sur le fond, c'est-à-dire la théorie de l'Ame du monde, essentielle chez Plotin et absente chez Augustin. L'A. qui souligne bien ce fait, n'essaie pas de l'expliquer : il montre, dirons-nous, le redressement opéré par saint Augustin, à la lumière de la foi et de son expérience qu'il met à la base de sa philosophie.

F.-J. T.

333. « *Spiritus* », *le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, par M.-D. Chenu, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 41, 1957, p. 209-232.

Dans la langue des penseurs médiévaux, le terme « spiritus » se prend de cinq façons : au sens : 1. physique du vent ; 2. physiologique, chez les médecins, d'où la théorie des « esprits animaux » ; 3. psychologique, pour l'imagination ; 4. spirituel,

d'âme opposée au corps ; 5. mystique, le « sommet » de l'âme, faculté du divin et siège de la vie mystique. L'A. établit cette conclusion par une riche enquête à travers les scolastiques, spécialement dans leur nombreux traités sur *l'âme ;* en notant que les classifications sont très variées et que les sens de *spiritus* s'enchevêtrent avec ceux de *mens* et d'*intellectus*. Une des sources de ces sens variés est saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, XII, c. 7-9 où il distingue trois visions, corporelle, *spirituelle*, intellectuelle (cf. p. 210, 218, 226) et ses analyses de « mens » qu'il identifie à *spiritus* au sens paulinien (cf. p. 217, 228). La meilleure classification donnée par Hugues de Saint-Victor en son *De unione corporis et spiritus*, cité p. 230-231, s'inspire en particulier de la loi augustinienne d'*information* de l'*inférieur* par le *supérieur :* les divers degrés de « spiritus » sont ainsi harmonisés dans l'unité de l'âme, fortement affirmée par les augustiniens (cf. p. 212).

F.-J. T.

PHYSIQUE.

334. *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, par Virgilio Melchiorre, dans *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XLIX, 1957, 459-468.

S'inspirant principalement des analyses des *Confessions*, liv. X et XI, éclairées par les lieux parallèles (surtout *De Trinit.*, sur la mémoire), l'A. examine la doctrine du temps selon Aug., au point de vue de sa permanence et de son « renouveau » (ripresa) ; car notre temps comme tel, en cette doctrine, se distingue de l'éternité parce qu'il passe et que son être est de tendre au non-être. Ce qui permet le « renouveau » du temps, c'est d'abord la mémoire qui rend présent le passé (et aussi l'avenir projeté) ; mais, en définitive, c'est l'immuable éternité de Dieu dont participe, pour être, tout ce qui change. Si notre temps actuel va vers la dispersion, c'est qu'il est celui du péché ; en s'orientant vers Dieu, il retouve sa cohérence. L'analyse psychologique du temps trouve ainsi chez Augustin un aspect moral et religieux, justement relevé par l'A., p. 468. Bonne étude, solidement documentée.

F.-J. T.

335. *Analysis operativa soni secundum propria prima*, par Petrus Hoenen, dans *Gregorianum*, XXXVIII, 1957, 257-298.

Cette analyse du son est appelée « opérative » parce qu'elle insiste sur les données intuitives puisées dans l'observation de nos *opérations*, quand nous produisons nous-mêmes le son. Elle se donne comme un prolongement de l'analyse d'un chant, faite par saint Augustin en vue de définir le temps (cf. *Confes.*, XI, 13-30). Mais la suite elle-même des analyses sur la durée du son et ses propriétés, intéressante en soi, se réfère plutôt aux catégories d'Aristote et de saint Thomas, sans allusion à saint Augustin.

F.-J. T.

336. *San Agustín y la generación espontánea*, par Paulino Rodríguez, dans *Religión y cultura*, II, 1957, 476-481.

L'A. répond aux défenseurs de la *génération spontanée* par synthèse à partir d'éléments non vivants (qui citent en leur faveur l'opinion de saint Augustin), en rappelant la vraie doctrine augustinienne : celle de l'origine de tout vivant à

partir des *raisons séminales ;* cette doctrine, note-t-il justement, fournit une explication toujours valable à tous les faits observés par les savants modernes. Mais il ne justifie ses affirmations par aucun renvoi précis ; il indique seulement, dans une courte « Bibliographie » finale la référence générale : *De Genesi ad lit., XII libri.*

F.-J. T.

337. *Passing on Opposite Sides of Objects as a Cause of a Quarrel,* par Eugene S. McCartney, dans *The Classical Journal* (Evanston, Ill.), 33, 1938, 420-422.

338. *The Superstition about Literal and Figurative Separation of Persons,* par Eugene S. McCartney, dans *The Classical Journal* (Evanston, Ill.), 49, 1952, p. 74.

Partant de *De Doctrina christiana,* II, 20, 31, l'A. relève de nombreux témoignages — par exemple dans le Talmud — d'une superstition courante : il est dangereux, pour deux personnes marchant côte à côte, de passer de part et d'autre d'une pierre, d'un chien, d'un enfant, etc. ; ils s'exposent à une séparation réelle ou au désaccord, qui peuvent toutefois se conjurer de diverses manières.

L. B.

DROIT-ÉTAT.

339. *Die Gedanken des Aurelius Augustinus über das Naturrecht und die Gerechtigkeit.* Eine rechtsphilosophische Untersuchung, par Karl Lucks, Inaugural Dissertation, Köln, 1957, xxiv-157 p., dactylographie.

Je n'ai pu prendre connaissance de cette thèse qu'au moyen d'un microfilm fait sur une mauvaise copie au papier carbone ; c'est dire dans quelles conditions défavorables j'ai abordé ce travail pour le résumer et le juger avec sérénité ! L'A. expose les idées d'Augustin sur le droit naturel et sur la justice. Il y consacre cinq chapitres : 1. les antécédents historiques de la doctrine augustinienne du droit naturel ; 2. les fondements théologiques et philosophiques de cette doctrine ; 3. droit naturel et justice ; 4. les plus importants problèmes de droit naturel que pose la vie sociale ; 5. l'influence du péché sur la conception du droit naturel et de ses institutions. Le principal mérite de l'A. est de présenter une abondante moisson de textes augustiniens se rapportant au sujet, traduits en allemand dans le texte courant et reproduits en latin au bas des pages, ce qui permet de contrôler l'exactitude du sens que l'A. y a lu ; cette lecture ne pose pas de problème. L'objectivité du travail est garantie par cette méthode, mais elle laisse au lecteur le soin de discuter les interprétations discordantes d'autres auteurs que, à quelques exceptions près, l'A. se contente de signaler pour les écarter. Un fait capital me semble acquis, et bien acquis, au chap. v, qui repose d'ailleurs sur les conclusions des chapitres précédents : dans la conception augustinienne, le droit naturel et ses institutions sont en principe indépendants de toute considération du péché originel ou personnel ; le péché n'intervient que pour en expliquer certaines modalités concrètes. Juriste de formation, l'A. ne manifeste guère de sens historique : il n'a pas le souci de découvrir une éventuelle évolution dans la pensée augustinienne ; la seule fois où celle-ci s'impose d'elle-même (appel à la contrainte contre les donatistes) il réussit à parler d'empereurs et de décrets sans donner de date ! Ce même manque se fait sentir dans le chap. i, spécialement au sujet des dépendances possibles et, à mon avis, indéniables, d'Augustin par rapport à Cicéron (voir le *De civ. Dei* et le *De re publica*) en tout ce qui regarde le droit naturel. On est un peu étonné de voir expédier dans

un même chap. IV des sujets aussi vastes que sont les problèmes de l'État, de la guerre et de la paix, de la peine de mort, de l'esclavage, de la liberté de conscience, de la famille, etc., dans la conception augustinienne. Les textes y sont bien cités ; mais le point de vue auquel l'A. se place, celui du droit naturel, encore qu'il ne me semble pas assez appuyé, ne doit pas faire passer sous silence les circonstances concrètes où cette conception augustinienne s'élabore et s'affirme. D'ailleurs un coup d'œil sur la longue bibliographie (p. V-XXII) révèle que l'A., bien informé des éditions d'Augustin, ignore la plupart des travaux sur tel ou tel point précis de la pensée augustinienne, dont il est question dans sa thèse. Vouloir y suppléer ici, nous mènerait trop loin, surtout si nous voulions mentionner aussi les innombrables articles.

Je ne veux insister davantage : somme toute, l'A. a voulu faire une « rechtsphilosophische Untersuchung », une recherche à la lumière de la philosophie du droit et non à la lumière de l'histoire.

A. d. V.

Sur les rapports *Église* et *État*, voir aussi nos 385, 386.

340. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino*, par Giovanni Garilli, Milano, A. Giuffrè, 1957, 25 × 17, VIII-304 p.

Après une introduction sur la *Philosophie augustinienne*, p. 1-84, qui insiste sur la théorie de la connaissance et le rôle de Dieu Créateur et Providence, G. expose, selon saint Augustin : 1. la nature de la loi ; 2. les problèmes de la société, des deux cités, des rapports entre l'Église et l'État ; 3. ceux de la propriété privée, du travail, de l'esclavage et de la famille. Une très courte bibliographie donne quelques titres récents, p. VII ; mais G. puise avant tout dans les œuvres même d'Aug. ; et les interprétations qu'il signale ou discute sont le plus souvent d'auteurs antérieurs à 1930. Le but de l'introduction, excellent en soi, est de situer une recherche particulière dans le cadre général de la philosophie augustinienne ; mais il n'est réalisé que très imparfaitement, parce que la notion même de philosophie chez Aug. n'est nulle part élucidée. En fait G. part de l'idée, juste d'ailleurs, qu'il y a chez Aug. une philosophie, *chrétienne* certes, mais *réelle ;* et il y cherche la réponse à quelques-uns de *nos* problèmes de philosophie juridique, politique et sociale en puisant ses citations dans les divers ouvrages augustiniens, sans ordre méthodique apparent. Ainsi, sur la nature du droit, il trouve en Aug. l'affirmation d'une Loi éternelle divine, principe de l'ordre universel, si bien qu'à ce point de vue, tout ce qui arrive a un sens providentiel (optimisme) et « tout le réel est rationnel » comme chez Hegel (cf. p. 81, et p. 179 où G. explique que pour Aug., c'est la Providence qui, sans nier le péché des hommes, donne au réel tel qu'il est son explication en « tirant le bien du mal : juste remarque, mais qui n'épuise pas l'opposition entre Aug. et l'idéalisme absolu d'Hegel). De cette Loi éternelle découle la loi naturelle qui peut être « droit naturel *primaire* » correspondant à la nature intègre d'Adam avant le péché (mais sur ce point les citations augustiniennes sont rares et peu explicites) ; ou « droit naturel *secondaire* » correspondant à la nature déchue, viciée par le péché originel. C'est de ce dernier que relèvent, par ex., le droit de propriété et les lois positives en cette matière, légitimes surtout comme « remedium peccati » (cf. p. 114) ; et même l'institution de l'esclavage (p. 286). Mais il y a un 3e droit correspondant à la nature réparée par J.-C. : le *droit chrétien* fondé sur la loi évangélique de charité dont Aug. expose et défend la valeur comme un idéal à poursuivre par tous, individus et sociétés, et ce droit corrige la rigueur du droit naturel secondaire. L'A. y fait souvent appel en ses citations, mais il ne se demande pas s'il s'agit d'un droit *naturel* relevant de la *philosophie*, ou d'un ordre *surnaturel*, divin ou ecclésias-

tique, réservé à la *théologie*. Cette distinction n'est jamais faite, il est vrai, par saint Augustin lui-même, mais peut-on l'ignorer sans manquer de clarté ? Ce défaut paraît spécialement au chap. II, consacré à l'ordre politique (p. 141-220). On s'y heurte aux grands problèmes toujours agités par les augustiniens : caractère des deux cités, surtout dans leur existence terrestre, nature de l'État (ou République) selon Aug. ; ses rapports avec l'Église ; tolérance ou intolérance religieuse ; l'A., par ses citations, pose à son tour ces questions, mais n'en fait guère avancer la solution ; il ne dit rien, en particulier, des nombreux efforts faits en ce sens aux environ de 1954. Il nous met cependant sur la bonne voie en insistant, p. 181-186, sur la nature de l'État chrétien, signalant en particulier la description en *De civ. Dei*, XIX, 23,5, d'un État idéal qui répond bien à cette notion (et non seulement pour le ciel, comme semble dire l'A., p. 182, mais pour la terre, puisque Aug. y parle de citoyens vivant « ex fide »). De même, pour mettre au point la théorie augustinienne du recours à l'État contre les hérétiques, G. parle avec raison d'une solution *tactique*, commandée par les faits et l'utilité en vue du bien des âmes. Les mêmes remarques valent pour le dernier chapitre sur la propriété privée, où la loi naturelle secondaire est corrigée par l'idéal chrétien de la charité et du détachement, poussé chez les moines, à l'exemple de l'Église primitive, jusqu'à la vie commune. Signalons seulement quelques « à-peu-près » : p. 264 ; dans *En. in ps. XXI*, 31, cité pour déterminer le *fondement du droit de propriété*, il s'agit d'évêques, soit donatistes, soit catholiques, qui possèdent leurs propres *fidèles* (oves propriae !) ; p. 265, pour établir le droit du premier occupant, les citations *In ps.* 49, 17 et *Serm.* 32, 21, prises en leur contexte, ne se rapportent pas à la question ; p. 280, l'A. affirme qu'Augustin donne la préférence à l'agriculture sur le commerce, mais le texte cité, qui fait l'éloge de la première, ne dit rien du second, etc. Bref, si les citations nombreuses et suggestives donnent une idée des richesses offertes par saint Augustin dans le domaine étudié, G. est loin de résoudre tous les problèmes qu'il soulève.

F.-J. T.

341. *Città terrena e Città celeste nel pensiero antico* (Platone, Cicerone, S. Agostino), par Domenico Pesce, Biblioteca del Leonardo LVII, Firenze, Sansoni, 1957, 18 × 12, 185 p.

A première vue, le titre de ce volume pourrait nous tromper : « cité terrestre et cité céleste dans la pensée antique », c'est-à-dire chez Platon, Cicéron et Augustin. Il faut en disjoindre les termes : ni Platon, ni Cicéron ne connaissent une « cité céleste » (à moins de donner ce nom à la « société idéale » de Platon) ; Aug. connaît une cité céleste et une cité terrestre, mais cette dernière est une tout autre réalité — l'A. s'en explique longuement au chap. III — que la cité terrestre de Platon et de Cicéron. C'est en fonction d'Augustin, semble-t-il, p. 10, que l'A. étudie Platon et Cicéron, voulant ainsi compléter les ouvrages de Löwith, [*Meaning in History...*, Chicago, 1949 (en allemand : *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart, 1953, voir *Bulletin augustinien* pour 1953, n. 147, dans *Revue des étud. aug.*, I, 1955, 282-284) et Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain, 1952 (voir *Bulletin augustinien* pour 1952, n. 551, dans *L'année théol. aug.*, XIII, 1953, 385-386), qui tous les deux insistent sur les présupposés bibliques de la Cité de Dieu augustinienne. En fait, l'A. donne trois essais, consacré chacun à l'exposé de la conception de la « cité » par Platon, Cicéron et Augustin ; la comparaison entre elles est amorcée, mais non développée. Pour la conception augustinienne en parti-

culier, s'il est facile de voir en quoi elle se distingue des autres, il n'est même pas suggéré en quoi elle pourrait d'aventure en dépendre ; sur ce point l'A. a négligé, à mon avis, l'occasion d'enrichir la recherche augustinienne. Au demeurant, ce qu'il dit d'Aug. est exact, mais n'apporte rien de nouveau.

A. d. V.

342. *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e^ et V^e^ siècles*, par Jean Gaudemet, Institut de droit romain de l'Université de Paris, XV, Paris, éd. Sirey, 1957, 25 × 16, 220 p.

Une I^re^ partie étudie la formation du *Droit romain ;* une II^e^, la formation du *Droit de l'Eglise ;* une III^e^, la rencontre des deux droits. Comme source du droit de l'Église, il y a d'abord les conciles : les précisions données sur leur classification, le rôle de l'empereur dans les plus importants, l'organisation et l'action des conciles locaux et régionaux, spécialement ceux de l'Afrique du Nord, fréquents et périodiques à cette époque, sont aptes à éclairer bien des épisodes de la vie de saint Augustin. Après les décrétales des papes et les premières collections canoniques, vient, comme source du droit, la *doctrine patristique*, où Aug. joue un rôle important, soit pour établir les notions fondamentales de droit et de loi, soit pour préciser la valeur des lois selon la hiérarchie des sources : Écriture, conciles universels ou locaux ; soit pour déterminer les règles d'interprétation en distinguant préceptes et conseils, etc. La même influence augustinienne se retouve à la rencontre des deux droits, spécialement en faveur de la distinction nette des deux pouvoirs, civil et ecclésiastique, et de leur collaboration souhaitable (p. 183). Cette étude, claire, méthodique, fondée sur une large information avec de nombreuses références aux ouvrages importants, n'est pas une recherche de détail, mais une synthèse, rassemblant les résultats acquis par les spécialistes sur l'histoire du droit : l'appel fréquent aux sources augustiniennes dans les deux dernières parties met bien en lumière cet aspect de l'œuvre de saint Augustin, en le présentant dans son contexte historique.

F.-J. T.

343. *La Théocratie. L'Eglise et le Pouvoir au Moyen Age*, par Marcel Pacaut, Collection historique, Paris, Aubier, 1957, 19 × 14, 302 p.

Sans vouloir préjuger de la valeur d'ensemble de cet ouvrage, il faut constater que l'A. fausse complètement les perspectives de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (p. 18-22) quand il dit : « Selon lui deux Cités coexistent. L'une — qui fut édifiée ici-bas pendant la période comprise entre la création et la chute du premier couple — est extra-temporelle, surnaturelle et éternelle : c'est la cité céleste, celle de Dieu. L'autre, humaine, mortelle, matérielle, est celle des hommes, la cité terrestre (p. 19) ». Il n'y a qu'à lire la *Cité de Dieu* pour se rendre compte que l'opposition entre *Cité de Dieu* et *Cité terrestre* est une opposition entre le bien et le mal et qu'Aug. n'identifie pas la cité terrestre avec un quelconque état politique ou société temporelle.

A. d. V.

344. *Maître Rufin et son « De bono pacis »*, par Y. M.-J. Congar, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLI, 1957, 428-444.

Pour justifier l'attribution de l'opuscule « *De bono pacis* » à Rufin, évêque d'Assise présent au concile du Latran de 1179, C. fait l'analyse de ce remarquable petit traité de la paix. Il y souligne l'influence de saint Augustin, surtout de *De civ. Dei*, XIX, sur les divers aspects de la paix. Mais Rufin y introduit une précision fort intéressante : entre la *paix de Jérusalem*, surnaturelle, dans l'Église et le ciel, et la paix de la cité du diable, des impies ennemis de Dieu (qu'il appelle *paix de l'Egypte*), il place la *paix de Babylone*, qu'il définit : « tam malorum quam bonorum ab externo vel civili bello privatave rixa tuta conversatio » ; c'est la paix dans le bien commun temporel, indépendamment du but final éternel au ciel. C. montre par plusieurs citations précises (p. 432, note 15) qu'il y a des amorces positives de cette notion chez Aug. ; mais la politique chrétienne des carolingiens, appelée par Arquillière « augustinisme politique », les a négligées pour s'en tenir aux deux cités idéalisées, en déformant d'ailleurs la pensée augustinienne. Le *De bono pacis* est un des premiers témoins de cette précision sur la valeur naturelle de l'État, devenue la doctrine commune de l'Église ; en même temps qu'il rendait aux deux autres cités leur vrai sens augustinien. C. relève plusieurs autres détails d'inspiration augustinienne ; en particulier note 5, p. 430, la définition de *pietas* par « cultus Dei » que Rufin attribue à Job : ce qui semble « bizarre » à première vue, mais qui est tout naturel, si l'on songe que saint Augustin invoque souvent la parole de *Job*, XXVIII, 28 (selon les Septante) : « Ecce enim pietas est sapientia », en observant que *pietas* traduit ici le grec *θεοσέβεια*, mot à mot : *cultus Dei* (cf. *De Trinit.*, XII, XIV, 22, B. A., 16, 252 ; et ailleurs).

F.-J. T.

INFLUENCE.

345. *Augustinisme et thomisme*, par A. Michel, dans *L'Ami du clergé*, 65, 1955, 145-151.

Bon exposé général : 1. des thèses fondamentales, surtout philosophiques et théologiques, de saint Augustin, que l'A. appelle, après F. Cayré, le « Grand augustinisme » (celles « qui ont joué et peuvent encore jouer un rôle important dans la vie de l'Église », p. 145) ; 2. du thomisme vu en fonction de ces doctrines, et aussi des interprétations que leur donnaient les augustiniens du Moyen Age, spécialement saint Bonaventure. En ces quelques pages, les traits essentiels des deux grands systèmes ne sont évidemment pas approfondis, mais ils sont bien caractérisés. Je ne ferai que deux ou trois réserves : p. 149, il est dit que « l'augustinisme voit dans la concupiscence l'élément essentiel du péché originel » : il faut préciser : « au sens d'un *effet*, et d'un moyen de transmission à tous les hommes » ; mais d'abord ce péché est essentiellement un acte d'orgueil (*De civ. Dei*, XIV, 13 ; B. A., 35, 411-413), en Adam où il est commis « par tous en un » (*Ibid.*, XIV, 20, p. 439) ; en sorte que la théorie thomiste de la concupiscence, élément matériel de ce péché, avec la privation de la justice originelle comme son élément formel, semble moins une différence qu'une précision de la pensée augustinienne, à l'aide d'une philosophie plus élaborée ; p. 150, dans la théorie de la liberté, l'explication augustinienne de saint Bonaventure par l'indépendance de la volonté, et celle de saint Thomas qui fait de l'*élection*, acte essentiellement libre, un acte de volonté, me semblent plutôt se rejoindre que s'opposer, sauf nuances de présentation. D'ailleurs, il s'agit là des interprétations propres aux disciples d'Aug., non des doctrines du Maître ;

et cette dernière remarque s'applique à plusieurs autres « oppositions », en particulier à l'*Illumination* augustinienne, invoquée au Moyen Age pour remplacer l'intellect agent dans l'origine de nos idées abstraites et rejetée en ce sens par saint Thomas, comme on le note p. 150 : saint Aug. lui-même ignore l'abstraction. Excellente conclusion sur l'accord foncier des deux grands docteurs qui « se complètent plus qu'ils ne se répètent ».

F.-J. T.

346. *Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus*, par Johannes Beumer, dans *Scholastik*, XXXII, 1957, 542-560.

L'augustinisme de Gilles de Rome est ici étudié, d'après le *Prologue du Commentaire des Sentences*, sur deux points significatifs : 1. En présentant la théologie comme « subalternée » par rapport à la science des saints et de Dieu (thèse thomiste), Gilles s'écarte de saint Thomas dans sa façon de comprendre la subalternation, et s'inspire de la distinction augustinienne entre science et sagesse. 2. En cherchant si a théologie est science *pratique* ou *spéculative*, tout en affirmant parfois la théorie thomiste (elle est principalement spéculative), il explique sa position à partir du principe augustinien : « l'unique but de toute la théologie est la charité ». Il est, conclut B., moins un thomiste teinté d'augustinisme, qu'un penseur foncièrement imbu des principes augustiniens, mais qui accueille des formules et explications plus précises inspirées de saint Thomas. L'enquête qui justifie ce jugement est riche en références (avec citations latines), mais se restreint au seul *Prologue des Sentences :* dans ces limites, elle est un témoignage intéressant de l'originalité augustinienne de Gilles de Rome. Reste à savoir si, par ses thèses maîtresses en philosophie et théologie, Gilles ne reste pas un vrai thomiste, comme on le dit d'ordinaire.

F.-J. T.

347. *Il « De perfectione specierum » di Ugolino d'Orvieto*, par Francesco Corvino, dans *Acmè* (Milan), VII, 1954, 73-105.

Le *De perfectione specierum* est une question tirée du *Commentaire des Sentences* de Hugolin d'Orvieto (1300-1373) éditée à part parce qu'elle traite un problème très actuel au XIV^e^ siècle : celui des *degrés de perfection* dans les êtres, spécialement dans les qualités sensibles, blancheur, chaleur, etc. : sont-elles mesurables et comment ? Le problème s'était, par analogie, étendu à toutes les autres qualités, même spirituelles, et aux perfections substantielles ; et les scolastiques en déterminaient les données par de multiples distinctions que reprend Hugolin avec précision et méthode, car il connaît à fond tous les courants d'idées de ses contemporains et il en tient compte pour situer sa propre doctrine. L'intérêt de sa réponse est dans son recours conscient aux principes de l'augustinisme tel qu'il s'affirmait avant le triomphe de l'aristotélisme : doctrine fondée sur la théologie comme science dominante ayant la philosophie à son service, et sur les grandes théories de l'exemplarisme et de l'illumination. Hugolin résout donc le problème des degrés essentiels de perfection au moyen de l'exemplarisme divin ; mais comme Dieu est à une distance infinie, il propose de mesurer les degrés de perfection en partant de la « matière informe » qui est le point zéro (réel, mais sans perfection, *prope nihil*, dit saint Augustin). Puis il aborde les questions actuelles de son temps en distinguant la grandeur extensive et intensive : Deus est magnus non *mole* sed *virtute* (*De Trinit.*, VI, VII, 8 ; B. A., 15, 488), où il voit le moyen de concevoir indirectement les qualités comme quantitativement mesurables. L'A. conclut avec raison que Hugolin,

en proposant sa solution parmi les multiples conceptions divergentes de ses contemporains, n'agit pas en pur éclectique, mais guide son choix sur une doctrine ferme qui est bien augustinienne, sans pourtant être construite en un système précis. Son essai, ajouterons-nous, en soi si intéressant, ne réussit que dans l'ordre métaphysique et il échoue dans la recherche d'un critère précis pour mesurer les variations des qualités sensibles : les solutions proposées restent dans les généralités, parce que le spiritualisme augustinien se désintéresse plutôt du sensible.

F.-J. T.

348. *L'Uomo antico nel Pensiero del Rinascimento*, par Giuseppe Toffanin, Bologna, Nicolà Zanichelli, 1957, 20,5 × 13, 179 p.

« L'homme antique dans la pensée de la Renaissance » est le titre d'une conférence tenue au V^e^ congrès d'études sur la Renaissance, 1956 ; l'A. y reprend un thème de sa *Storia dell'Umanesimo :* l'étude révolutionnaire de la nature a envahi la culture moderne, non pas à partir de l'Humanisme mais à partir de certains courants idéaux de la Renaissance peu conformes à l'idéal humaniste. Il s'agit surtout de l'humanisme italien, dont ici Pétrarque est le principal représentant. Et c'est à propos de Pétrarque qu'Aug. est mis en scène ; plutôt : Pétrarque lui-même met Aug. en scène dans son dialogue *Secretum*, pour combattre, d'après les explications de l'A., le Cicéron de saint Thomas par le Cicéron de saint Augustin, le tout dans une intention polémique contre la science rationaliste et areligieuse (p. 72-75). Le rapport « Pétrarque-Augustin-Cicéron » exploité par l'A. pour fonder son thème est des plus séduisants ; pour emporter toutes les résistances à l'interprétation de l'humanisme proposée et par conséquent à l'explication que l'A. donne de la culture moderne, il faudra cependant le développer en l'appuyant sur une analyse plus serrée de textes plus nombreux : ce travail, cela va de soi, l'A. ne pouvait le fournir dans une simple conférence, quelque longue qu'elle fût.

A. d. V.

349. *Dos actitudes escépticas : San Agustín y Descartes*, par Alfonso Zahar Vergara, dans *Filosofía y Letras* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad nacional autónoma de México), XXIII, 1952, 327-332.

« Deux attitudes sceptiques » : Augustin et Descartes se servent du scepticisme comme d'une méthode apte à découvrir le premier principe qui donne de la solidité à leur pensée philosophique. L'attitude d'Aug. est faite d'humilité : il connaît ses propres limites ontologiques et les accepte ; l'attitude de Descartes est pleine d'orgueil : il se considère soi-même comme le centre, comme le point exclusivement important de la réalité : il inaugure l'époque du rationalisme.

A. d. V.

350. *Itinerario filosófico agustiniano de Muñoz Alonso*, par María Teresa Rodríguez, dans *Augustinus*, II, 1957, 367-375.

Compte rendu détaillé d'une série de leçons du professeur Muñoz Alonso données à Madrid (février 1957) sur l'*Actualité et la vitalité de la pensée de saint Augustin.* Le sujet est traité dans toute sa généralité et nous débouchons d'abord sur le problème fondamental : en quel sens la pensée augustinienne est-elle philosophique ? Selon R., les deux sources en sont le « monde grec » et la foi chrétienne (p. 369) ;

notons l'absence d'une troisième source, peut-être la plus importante : l'expérience personnelle d'Aug., non seulement celle de sa vie intérieure, signalée p. 370, mais aussi l'expérience externe au sens moderne, qui joue également un rôle dans la découverte du vrai, en particulier dans la *Cité de Dieu ;* cf. par ex., XI, 27, XXI, 3 et XXII, 11 ; B. A., 35, 119-121 ; 37, 373 et 603-609. Mais R. reste dans les généralités et affirme seulement que la recherche philosophique chez Aug. s'exerce dans le respect et l'acceptation de la Révélation chrétienne et s'applique au même objet que sa prière : Dieu et l'âme (p. 370) : ce qui pose le problème de la philosophie chrétienne, sans le résoudre. La pensée augustinienne est encore confrontée avec l'existentialisme et quelques autres aspects de philosophie contemporaine, en soulignant avec raison le rôle qu'y joue l'*amour*. Réflexions intéressantes, mais générales.

F.-J. T.

IV. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

351. *Het geheim van God : drie Personen, één Natuur,* par C. Sträter, dans *Bijdragen,* 18, 1957, 243-261.

Dans cette belle étude comparative des deux théologies, grecque et latine, sur le mystère de la Sainte Trinité, la pensée de saint Augustin est présentée, p. 246, comme origine de la théologie latine du Moyen Age, parce qu'elle « envisage avant tout la nature divine » pour aller de là aux Personnes (citation de Portalié, *S. Augustin,* D.T.C., 2347). La théorie est surtout bien caractérisée, p. 249-250, d'après I. Chevalier, *S. Aug. et la pensée grecque* (p. 167-169). Tandis que les Grecs, partant de Dieu le Père, considèrent les relations entre les Personnes de façon dynamique, en sorte que le Fils et le Saint-Esprit sortent du Père pour y retourner, saint Augustin, qui distingue aussi les Personnes par leurs relations mutuelles, considère ces relations de façon plus statique, par rapport à l'Essence divine avec laquelle elles peuvent s'identifier tout en s'opposant entre elles. Ce deuxième aspect, qui s'inspire des catégories d'Aristote, se retrouve aussi chez les Grecs, mais secondairement : ce qui l'emporte chez eux, c'est le premier aspect, inspiré des « processions » du néoplatonisme, qu'il « reflète et transcende » selon les exigences de la foi. De la sorte, en théologie trinitaire, saint Augustin est plus aristotélicien que les Grecs : constatation étonnante pour un penseur aussi évidemment platonicien que saint Aug., et qui montre bien, chez lui, la primauté de la foi et l'indépendance de tout « système » philosophique, quand il s'agit de conquérir l' « intelligence » des vérités révélées.

F.-J. T.

352. *La théologie du Verbe,* par F. von Gunten, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 4, 1957, 322-329.

A propos de l'ouvrage de H. Paissac : *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas* (cf. *Bull. augustinien* pour 1951, n. 484 ; *Année théol. aug.,* XII, 1952, 418), l'A. prolongeant l'exposé de Paissac, montre comment saint Thomas s'est assimilé la « théologie du Verbe » du *De Trinitate* augustinien, et cela, en deux étapes : Au début *(Comment. in Sentent.),* la psychologie aristotélicienne qu'il adopte le fait hésiter ; il ne donne à la théologie du Verbe qu'une place secondaire. Mais l'analyse de saint Augustin, qui voit dans notre « verbe mental » un réel progrès, fruit

de notre pensée (ce qui en fait au sens propre l'image de la 2e Personne divine), le pousse à approfondir la psychologie de notre vie spirituelle, pour découvrir « au delà de la pensée du Philosophe, une théorie du verbe mental capable d'être transposée en Dieu et de rejoindre ainsi la grande intuition théologique de l'évêque d'Hippone (p. 329) ». Cf. la théorie thomiste du verbe mental au *sens large* et au *sens strict*, dans F.-J. Thonnard, *Précis de Philosophie*, p. 637-645, qui illustre cette évolution de saint Thomas pour rejoindre saint Augustin. — Pourtant, comme le note l'A., saint Thomas développe sa pensée « dans un sens différent de celui d'Augustin », surtout, dirons-nous, dans l'organisation générale de son traité et l'emploi de la technique philosophique d'Aristote, si différente de celle d'Augustin.

F.-J. T.

353. *L'humanité du Christ comme « lac parvulorum » et comme « via » dans la spiritualité de saint Augustin*, par T. van Bavel, dans *Augustiniana*, VII, 1957, 245-281.

Certains interprètes affirment que saint Augustin, sous l'influence du platonisme, n'a reconnu à l'humanité du Christ qu'une valeur et un rôle insuffisants dans notre vie spirituelle. L'A., sans nier les limites de la christologie augustinienne, rétablit sa valeur positive sur ce point : 1° en relevant le rôle de l'*humilité de Dieu* dans l'Incarnation, selon saint Aug. ; 2° en cherchant le sens exact de la comparaison paulinienne plusieurs fois développée par Aug. : « Le Christ est un lait pour les enfants ; il devient nourriture solide pour les sages » ; 3° en montrant que, pour Aug., le Christ-Homme est chemin (via) pour monter vers la Divinité, que « sa chair et son sang répandus possèdent une vertu surnaturelle » et que sa sainte Humanité a un rôle actif en notre sanctification. Tout cela dit l'A., « autorise à croire que l'idée de causalité instrumentale est présente chez lui, du moins quant à son contenu » (p. 275), le mot n'y étant pas. Cette étude, solidement documentée, souligne avec raison cet aspect de la théologie augustinienne. Elle s'efforce aussi d'en montrer l'évolution, Augustin se dégageant peu à peu du platonisme : on la voit, par exemple, dans l'insistance des premiers ouvrages à présenter Jésus homme comme modèle à notre imitation, et plus tard seulement comme source de grâce. Pourtant, le passage du *De doctrina christ.*, I, 38-39, B. A., 11, 226-229, sur le rôle du temporel dans notre Rédemption, rôle que l'A. juge insuffisant (cf. p. 269-270), prend à mon avis un sens très soutenable en le remettant dans son contexte.

F.-J. T.

HOMME — PÉCHÉ — HISTOIRE.

354. *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik, von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, par Nikolaus Wicki, « Studia friburgensia », neue Folge, 9, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz, 1954, 24 × 16, xvi-336 p.

Cette monographie théologique sur la « Béatitude céleste » est divisée en deux parties : la première (8-56) sur les *sources*, suit l'ordre des auteurs et signale, assez brièvement, les doctrines de Pierre Lombard et de ses prédécesseurs ou contemporains au xiie siècle. Saint Augustin y apparaît comme source principale, non seulement de Hugues de Saint-Victor, p. 10 ; mais aussi du traité de P. Lombard sur

les fins dernières, où il est cité 38 fois contre 19 pour tous les autres Pères (p. 12-14). Cette Ire partie s'achève en notant l'apparition d'un nouveau traité théologique « De dotibus », propriétés de l'âme et du corps des Bienheureux. La IIe partie suit au contraire l'ordre doctrinal : elle examine, après la béatitude en général, la « Vision de Dieu », son objet, ses conditions, la part de la volonté, amour et fruition ; le problème du « constitutif formel » de la béatitude, la question des *dotes*, correspondant à la *dot* de l'épouse au mariage ; et d'autres aspects secondaires : inégalité du bonheur au ciel, rémanence des vertus et des dons, gloire du corps et de l'âme et les « auréoles » de certains élus. L'évolution est marquée vers la fin du XIIe siècle par l'entrée d'Aristote, sous l'influence duquel le problème dominant qui était celui de la « fruitio » devient celui de la « visio ». Mais beaucoup s'inspirent ici des trois visions, corporelle, spirituelle, intellectuelle, distinguées par saint Aug. *De Genesi ad litt.*, XII, 6 et 7 : la troisième, où Dieu-Vérité se montre sans intermédiaire à l'intelligence, est souvent invoquée pour définir la vision immédiate de l'Essence divine par les Bienheureux. De même, la question fréquemment soulevée d'une vision de Dieu après la Résurrection, par les *yeux du corps glorieux* (cf. p. 107-113) s'inspire de textes augustiniens qui approfondissent ce point, surtout *Epist.* 147, *De videndo Deo* et *De civ. Dei*, XXII, 29, 1-6, B. A., 37, 689-707. Mais la philosophie aristotélicienne en précisant mieux les notions de nature et surnature, montre la nécessité d'un secours spécial, la *lumière de gloire*, pour rendre notre intelligence capable de cette « Vision ». Sur le « constitutif formel » de la béatitude, on ne discute pas jusqu'à la première moitié du XIIIe siècle : tous, avec saint Augustin, y voient l'union intime de la volonté et de l'intelligence, sans préférer l'une à l'autre. Quand se pose le problème de l'élément essentiel, les aristotéliciens invoquent, contre la thèse augustinienne volontariste, entre autres textes, le suivant : « visio est tota merces » *Enarr. in ps.* 90, *sermo* 2, n. 13 que les docteurs savent d'ailleurs interpréter selon leur théorie (cf. p. 195-197). Sur la permanence au ciel des vertus et des dons, la doctrine de saint Augustin, rapportée par P. Lombard en III *Sent.*, D. 26, c. 4, est unanimement acceptée au Moyen Age (cf. p. 266-271) ; mais on précise le texte assez obscur d'Augustin cité en IV *Sent.*, D. 45, c. 1, parlant des âmes « in abditis receptaculis » après la mort en attendant la Résurrection : cf. *Enchir.*, XXIX, 169 ; B. A., 9, 302 ; *De civ. Dei*, I, 13 ; B. A., 33, 239 : on distingue le lieu de souffrance du Purgatoire pour certaines âmes et le lieu de repos qui, pour toutes les autres, est le ciel sans attendre le Jugement dernier. Soulignons surtout la richesse de documentation de cette enquête où, sur chaque point, sont cités de nombreux auteurs scolastiques (jusqu'à saint Thomas exclusivement), avec références précises et textes latins suggestifs en note, et où le nom de saint Augustin se retrouve souvent, car il est partout présent au Moyen Age.

F.-J. T.

355. *Dante and the Pauline Modes of Vision*, par Joseph Anthony Mazzeo, dans *The Harvard Theological Review*, L, 1957, 275-306.

Peut-il exister ici-bas une vision directe de Dieu, en son essence ? ou bien toute vision de Dieu ici-bas est-elle indirecte, quelque parfaite qu'elle soit ? Saint Grégoire le Grand n'admet que cette dernière ; mais saint Augustin accorde la vision *per speciem, facie ad faciem*, « certainement » à Moïse (*De Gen. ad litt.*, XII, 27, 55) et à saint Paul (*Ibid.*, 28, 56), « peut-être même à Plotin et à Porphyre », dit l'A. en se basant sur *De Quant. an.*, XXXIII, 76 : *magnae quaedam et incomparabiles animae quas etiam vidisse ac videre ista credimus ;* et il note que, si c'est une œuvre de jeunesse, le passage en question n'a jamais été rétracté. A quoi on peut répondre qu'il n'était pas nécessaire qu'Augustin le rétractât. Si c'est une œuvre de jeunesse,

et si l'on peut, sans trop s'avancer, voir dans ce passage une allusion à Plotin et à Porphyre, il est fort probable qu'Augustin pense ici à l'extase plotinienne, purement naturelle, encore que très haute, accessible aux forces de quelques esprits privilégiés ; il n'est nullement question ici de vision béatifique ; et donc, sur ce point, Augustin évêque n'a pas à désavouer Augustin néophyte. D'autre part, certains ont tenté, non sans de bonnes raisons, d'établir qu'au sujet de Moïse et de saint Paul, la pensée d'Augustin n'est pas aussi nette qu'on pourrait le croire sur la foi des seuls textes allégués plus haut : M.-B. Lavaud, *Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ?* dans *Revue thomiste*, XIII, 1930, p. 75-83 ; Id., *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et saint Paul, ibid.*, p. 252-256 ; Marie Comeau, *La Vie intérieure du chrétien*, dans *Recherches de science religieuse*, XX, 1930, p. 5-25 ; voir aussi la solution très nuancée de J. Maréchal, *La Vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle revue théologique*, 57, 1930, p. 89-109, 191-214. Quoi qu'il en soit, la tradition augustinienne s'est imposée à saint Thomas,en ce qui concerne la vision directe de Moïse et de saint Paul. Quant à Dante, l'A. montre que non seulement il accorde à Paul et à d'autres la vision essentielle, mais encore qu'il réclame pour soi-même le privilège d'avoir vu la Sainte Trinité (*Paradis*, XXXIII, 137) ; Dante (*Lettres*, X, 28) en appelle, entre autres, au *De Quant. an.* pour justifier cette prétention, que nous prendrons pour une sublime fiction poétique.

L. B.

356. *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, par Joseph van Gerven, dans *Revue philosophique de Louvain*, 55, 1957, 317-330.

En parcourant l'œuvre augustinienne, l'A. n'a trouvé que « trois courts passages » (p. 318) où est traité explicitement le problème qu'il se pose : Comment la prescience divine de nos actes libres s'accorde-t-elle avec notre liberté ? Mais Augustin affirme très souvent, note-t-il, les deux extrêmes : prescience divine — liberté humaine, comme vérités révélées dans l'Écriture, sans plus. Suit l'analyse des trois passages : *De libero arb.*, III, II, 4-V, 11, B. A., 6, 330-345 ; *De civ. Dei*, V, c. 9-10, B. A., 33, 670-688 ; *In Io. Evang.*, tract. 53, n. 4. L'A. trouve que « c'est assez maigre » et sa conclusion (assez peu claire) semble regretter la « position traditionnelle » qui tient les deux données : *prescience, liberté*, comme acquises par la foi et cherche à les concilier, « au lieu de se demander si la notion de « prescience d'actes libres » offre à l'esprit un contenu intelligible cohérent » (p. 330). Pour saint Augustin lui-même, fidèle à sa méthode de philosophe chrétien, il est exact qu'il se fonde sur les données de l'Écriture ; mais l'A., qui le note avec raison, p. 375, n'a pas suffisamment exploité les richesses philosophiques des textes qu'il cite et qu'il aurait pu éclairer par d'autres, concernant l'influence de Dieu sur la liberté humaine : voir sur ce point la *note complémentaire* du *De lib. arb.*, dans B. A., 6, p. 527-528 ; car les réflexions augustiniennes montrent précisément la *cohérence* de l'idée bien comprise d'une prescience divine de nos actes libres.

F.-J. T.

357. *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard, étudié dans ses œuvres et dans ses sources*, par Philippe Delhaye, Analecta mediaevalia Namurcensia, 9, Namur, éd. Godenne, et Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 16, 120 p.

Parmi les sources directes de la pensée bernardine sur la conscience, D. signale saint Paul et Origène dont la bibliothèque de Clairvaux, dès le XII^e siècle, possédait plusieurs ouvrages traduits en latin (cf. p. 55, note 9) ; mais le chapitre suivant

sur saint Bernard disciple fidèle de la tradition ecclésiastique, donne parmi les pères une large place à saint Augustin, qui considère lui aussi la conscience comme « relais de la voix de Dieu » (p. 61-62 : *Conf.*, V, 6, 11 ; *In Io. Ev. tract.*, I, 7, etc.) ; comme source de remords (p. 70, note 34) ; comme guide moral de tous les hommes (p. 75) ; enfin, dans les deux auteurs, la conscience est parfois identifiée avec la personne morale (cf. les citations, p. 77-78). D'autre part, D. fait remarquer que saint Bernard ne cite pas ses sources : il les repense pour leur imprimer son orientation mystique propre. De plus, l'influence d'Origène est due à des doctrines néoplatoniciennes, affirmant l'action intime de Dieu en notre âme supérieure (mens), qu'on retrouve non seulement chez Philon, mais aussi chez saint Augustin. Dans ces conditions, on peut se demander si la prédominance de l'influence origéniste sur celle d'Augustin, pour vraisemblable qu'elle soit, est vraiment démontrée.

F.-J. T.

358. *Natura filii irae.* Historia interpretationis Eph. 2, 3 ejusque cum doctrina de Peccato Originali nexus, par Joannes Mehlmann, Analecta biblica 6, Romae, E Pontificio Instituto Biblico, 1957, 25 × 17, XIX-706 p.

Cet ouvrage énorme, écrit en mauvais latin dont l'A., d'expression portugaise, s'excuse : Lusitane scribentem intelligunt pauci, Latine barbarizantem multi (p. VII), retrace d'abord l'histoire de l'interprétation d'*Eph.*, II, 3 « eramus natura filii irae sicut et ceteri » et ses rapports avec la doctrine du péché originel, chez les Grecs jusqu'à Suidas, chez les Latins jusqu'à Pie XII (livres I-V, p. 15-532). Il dégage ensuite de cette histoire une tradition ecclésiastique quasi unanime et l'enseignement du magistère ordinaire et extraordinaire (Concile de Trente), pour finalement établir, à la lumière de cette tradition et de cet enseignement, l'exégèse doctrinale de *Eph.*, II, 3 (livre VI, p. 533-683). Un index des lieux scripturaires (p. 685-697) et un index des auteurs (p. 699-706) ferment le volume. Que pareille recherche soit utile, personne ne le contestera, à condition qu'elle sache se limiter aux auteurs qui « donnent le ton » : la remarque de K. Staab à propos de Jean Chrysostome, que l'A. fait sienne, p. 240, note 3, ne compterait-elle pas pour ces innombrables auteurs du moyen âge, qui sont dans la tradition matérielle et (ou) formelle de saint Augustin (voir l'explication de cette expression, p. VIII) ? Et comme l'A. cherche manifestement à établir la tradition ecclésiastique moralement unanime sur l'interprétation dogmatique d'*Eph.*, II, 3, ne faut-il pas se demander quels sont les auteurs qui méritent d'être retenus comme témoins authentiques (et créateurs ?) de cette tradition ? La liturgie compte aussi dans l'établissement de cette tradition ; je m'étonne que l'Antiphonaire mozarabe soit l'unique témoin cité de l'emploi d'*Eph.*, II, 3 dans la liturgie (n° 608). Pour l'A., le pélagianisme est un *terminus ante et post quem* dans l'histoire de l'exégèse d'*Eph.*, II, 3, tant chez les Grecs que chez les Latins (p. 117-136). Il ne me paraît pas manifeste qu'il en soit ainsi chez les Grecs, malgré les efforts de Marius Mercator (n° 442 et 489) et la condamnation de Pélage à Éphèse en 431. Chez les Latins, le pélagianisme est nettement une rupture de la tradition, tradition amorcée depuis Tertullien et développée, grâce à une terminologie plus précise, par Augustin (n° 328). C'est à Aug. que Pélage en veut secrètement (n° 242). Cette réaction pélagienne ne fut pas sans influence sur l'exégèse d'Augustin : c'est pourquoi l'A. divise le long chapitre consacré à Aug. (p. 164-215) en trois paragraphes : 1. Textes avant l'apparition du pélagianisme, où la lutte antimanichéenne se fait encore sentir. 2. Textes contemporains à la lutte antipélagienne. 3. Résumé de l'exégèse augustinienne d'*Eph.*, II, 3. Cette exégèse doctrinale forme l'essentiel de la tradition unanime occidentale ; Thomas

d'Aquin ne s'en séparera pas, mais il mettra au point une définition de *natura* (nº 871) qui permettra de mieux expliquer les conséquences du péché originel là où Augustin, admettant deux sens du mot *natura* — et semblant ainsi distinguer au concret deux natures — celle qui *sine vitio primitus condita... proprie natura hominis dicitur* (nº 428) et celle qu'il appelle *natura vitiata... ut est depravata peccato, non ut recta creata est ab initio* (nº 431) — a été sans le vouloir la source de graves erreurs dans la suite. Je n'insiste pas davantage sur les qualités et défauts de cet ouvrage : ce que j'en ai dit en révèle amplement l'intérêt pour tous ceux qui s'occupent de saint Augustin. Une petite correction à apporter p. 405, n. 2 : Insula, Insulae = Lille (Gard = Nord) in Gallia.

A. d. V.

359. *Notes sur la théologie du péché*, par Henri Rondet, Paris, Lethielleux, 1957, 19 × 13, 156 p.

Le titre modeste indique bien le contenu. Les quatre chapitres soulèvent de larges problèmes : le péché dans l'histoirs des religions, dans l'Écriture, dans la Tradition, enfin, du Moyen Age à nos jours en insistant sur la laïcisation actuelle de la morale ; et la conclusion s'oriente vers la pastorale, en précisant un peu la notion de péché sous ses deux formes, mortel et véniel. Les « notes » présentées en ce cadre sont fort intéressantes, mais sommaires, et sont loin de résoudre tous les problèmes qu'elles soulèvent. Saint Augustin y a sa part bien soulignée au chapitre de la Tradition, p. 65-75 ; et il est déjà invoqué, p. 40, comme le meilleur interprète de saint Paul, et p. 47, comme celui de saint Jean, dans leur théologie du péché. L'A. fait bien ressortir le fondement doctrinal de la morale augustinienne, où le péché vient d'une séparation orgueilleuse de Dieu ; et aussi ses richesses psychologiques dans l'analyse des degrés de culpabilité ; et ses bases scripturaires, ses liens avec l'Église dans la réparation du péché et la pratique de la pénitence. Tel résumé historique, pourtant, trop succinct, manque d'exactitude : ainsi, p. 54, à propos du « péché et les fins dernières » où Augustin réfute l'erreur des « Miséricordieux » sur l'éternité de l'enfer, l'A. loue cette réfutation ; mais par là, ajoute-t-il, « Augustin compromet l'explicitation du dogme du Purgatoire » ; et il renvoie à l'article de A. Michel dans le *Dict. de théol. cath.* : « Purgatoire ». Mais cet article, montre au contraire, la part importante prise par saint Augustin dans le progrès de ce dogme, spécialement en précisant le temps de la purification des âmes après la mort, avant le Jugement dernier (cf. col. 1321). Petit défaut d'un excellent ouvrage qui, de plus, est enrichi de notes bibliographiques nombreuses et précises.

F.-J. T.

360. *Das malum in Agustins De civitate Dei.* Studien zur Struktur seines Denken, par Martin Henschel. Inaugural-Dissertation, Jena, 1957, 68 p., dactylographie.

Le titre de cette thèse indique bien son objet et ses limites : le mal dans la *Cité de Dieu*. Le choix de ce dernier ouvrage est particulièrement heureux, parce qu'il est bien construit d'après un plan prémédité (il faut en convenir) et parce qu'il a été écrit, bien que sa composition s'étende sur quelque 14 années, par un homme en pleine maturité, dont la pensée, sur le problème précis du mal, semble avoir atteint sa stabilité. Ne cherchez donc pas dans cette thèse une étude sur la genèse de la pensée d'Augustin, mais un loyal effort d'en dégager la structure. L'A. a adopté la méthode systématique ; aux dangers que celle-ci comporte habituellement, il a su échapper en évitant de construire son plan d'après des catégories établies

a priori : son plan se dégage tout naturellement de l'analyse minutieuse des textes et suit une gradation d'approfondissement qui est bien dans l'esprit d'Augustin. L'A. établit d'abord le fait de la présence du mal dans le monde : le mal de l'âme, le mal du corps, le mal des choses extérieures ; il constate que l'emploi spontané et non réfléchi par Augustin du mot *malum* connote toujours une relation avec l'homme : ce que l'homme *fait* ou ce qu'il *souffre*. Il se dégage aussi de cet emploi un certain pessimisme de fait, qui se réfugie dans l'espoir eschatologique d'une libération de tout mal à la fin du monde. Ensuite l'A. aborde la question : pourquoi le mal ? Augustin y répond avec la réserve que seule la vision du plan de Dieu sur l'homme, connu à la lumière éternelle, permettra une réponse définitive. Le mal est d'abord une peine ; c'est son aspect juridique, régi par la loi du talion ; Augustin réussit à écarter de Dieu toute responsabilité, même celle du juge qui inflige la peine, en montrant le lien causal immanent entre mauvaise action et sa punition : le pécheur se punit soi-même, en se privant de son vrai bien. Ceci, l'A. l'analysera plus à fond à la fin de son étude, en déterminant le sens de *privatio boni*. Ensuite le mal est une épreuve de la vertu. Voilà son aspect pédagogique, qui comporte à la fois une purification progressive de la vertu et sa consolidation, apprenant non seulement à bien user des biens terrestres mais à profiter encore du mal pour faire le bien. Dans ce paragraphe, p. 24, l'A. donne un beau commentaire du *De civ. Dei*, XIII, 4 (qui renvoie expressément au *De baptismo parvulorum* = De peccat. meritis et remissione, III, 49 ; 55) où Aug. souligne combien il est utile même au juste d'être soumis à la mort, peine du péché, pour garder vives sa foi et son espérance. Finalement le mal est un élément de beauté, jouant dans l'ordre de la nature (ordre ontologique) et dans l'ordre de la justice (ordre moral) un rôle de contraste, comme l'ombre dans un tableau ou les heurts rythmiques dans un poème. L'A. s'étend, à juste titre, sur *De civ. Dei*, XI, 16-23 où Aug. s'efforce d'intégrer le mal moral dans la beauté de l'ensemble de la création, sans convertir pour autant, et voilà le problème ! le mal en bien. Le chapitre le plus difficile, mais qu'on lira avec le plus d'intérêt, est sans conteste celui qui traite de la cause du mal, présentée aux livres XI-XIV du *De civ. Dei* et plus spécialement XII, 6-9. Aug. met la cause du mal dans la volonté mauvaise : tous les maux, mala corporis, mala externarum rerum, pour autant qu'ils ne sont pas des maux relatifs dans l'ordre de la nature, trouvent leur explication dernière dans la volonté mauvaise. Le problème, dès lors, est de savoir ce qui rend une volonté mauvaise ? « Huius tamen malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur... malae autem voluntatis (causa) efficiens nihil est, XII, 6. » L'A. déploie à mon avis trop de subtilités pour interpréter cette phrase, qui me semble vouloir dire simplement — et c'est bien la conclusion de l'A. — qu'il n'existe pas de cause efficiente qui rende la volonté mauvaise. Ces subtilités ne sont pas inutiles cependant pour faire toucher du doigt la spontanéité avec laquelle la volonté se rend elle-même mauvaise. Cette spontanéité s'explique en définitive pour Aug. (mais n'est-ce pas plutôt une intuition qu'une explication ?) «ex eo quod de nihilo facta natura est, XII, 6 ». La volonté rendue mauvaise par elle-même est dite *causa deficiens*, XII, 7. Cette définition est longuement commentée par l'A. au moyen d'une analyse du phénomène de « mourir » décrit en XIII, 9-11 et qui peut suggérer un sens acceptable de cette définition apparemment contradictoire dans les termes. La mort qui s'attaque à la vie se détruit elle-même dans et par le fait qu'elle atteint son but, qui est de mettre fin à la vie. Aussi la définition du mal comme *privatio boni*, appliquée non dans l'ordre ontologique, mais dans l'ordre moral, ne doit-elle pas être entendue comme exprimant un effet, un résultat passager, mais une action permanente, une tendance destructrice de soi : la volonté mauvaise n'est pas seulement la cause d'un fait mauvais, emporté par le mouvement du temps, mais est elle-même une tendance permanente destructrice d'elle-même, qui pour se redresser vers le bien a besoin d'une intervention miséricordieuse

de Dieu. Dans cette perspective on comprend comment le pécheur se punit soi-même dans le fait même de son péché. Je n'entre pas ici dans certains détails qui m'ont fait difficulté à la lecture de cette dissertation. Celle-ci me paraît d'une solidité remarquable et répond d'avance, sans y insister, à ceux qui croient qu'Augustin, dans sa conception du mal, n'a jamais pu se dégager de l'emprise du manichéisme.

A. d. V.

361. *The Definition of Sinn in Donne's « Biathanatos »*, par A. E. Malloch, dans *Modern Language Notes* (Baltimore), LXXII, 1957, 332-335.

Dans son ouvrage *Biathanatos*, John Donne, poète et théologien anglais (1573-1631), en veut à Augustin, pour avoir trop radicalement condamné le suicide (*De civ. Dei*, I, 17-27). Il rejette donc sa définition du péché : factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam (*Contra Faust.*, XXII, 27) sous prétexte que la *lex aeterna* est trop vaste pour servir de mesure au péché de l'homme, et s'avère être une source de scrupules. Il adopte ce qu'il croit être une définition du péché par saint Thomas, mais cite en réalité la *Tabula Aurea*, l'index sur les œuvres de saint Thomas fait par Pierre de Bergame, non sans y interpréter la *lex aeterna* comme *lex divina* donnée par révélation. L'A. cherche, dans l'intention de Donne de discuter la légitimité du suicide, la raison de son traitement différent de *lex aeterna* chez Augustin et chez Thomas.

A. d. V.

362. *A Saint for Sinners*, par Bruno H. Vandenberghe, dans *Cross and Crown*, VII, 1955, 251-276.

Cet article est une adaptation en anglais de l'ouvrage du même auteur : *Saint Augustin et le sens du péché*, Bruxelles, 1954. Voir *Bulletin augustinien pour 1954*, n. 582, dans *Revue des étud. august.*, III, 1957, 327.

363. *El misterio de la Historia*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus*, II, 1957, 407-410.

Voici le compte rendu de la traduction espagnole, parue en 1957, de l'*Essai sur le mystère de l'histoire* de J. Daniélou, éd. du Seuil, Paris, 1953. Bien que le P. Daniélou cite assez rarement saint Augustin — il s'inspire plutôt des Pères grecs et des auteurs modernes — ses vues ont de remarquables concordances avec celles de l'évêque d'Hippone. C. souligne cet augustinisme, sans pourtant en marquer le caractère implicite : il relève trois points : la théorie des deux cités, la critique du marxisme, l'action de l'Église sur la civilisation. De fait, sans guère citer le *De civ. Dei*, le P. Daniélou développe souvent le thème central de cet ouvrage : le combat des deux amours — *amor sui, amor Dei* — comme moteur de l'histoire. De même, pour redresser l'interprétation matérialiste de K. Marx, il met en relief le rôle central de Jésus-Christ dans l'histoire de l'humanité : ce que fait aussi saint Augustin en développant la médiation du Christ, spécialement au livre X de la *Cité de Dieu :* C. le note avec raison. Mais sur le troisième point, il me paraît s'éloigner du P. Daniélou, quand il présente saint Augustin comme préoccupé du progrès de la civilisation

temporelle et terrestre ; en particulier, dit-il, son apologie du travail manuel dans le *De opere monach.*, préparait l'amélioration de la vie des ouvriers ; et il cite aussi (sans référence) deux pensées augustiniennes qui vont dans le même sens : « pereat avaritia, et dives est natura » ; et « Donne du pain à celui qui a faim, mais il vaudrait mieux que personne n'eût faim ! » N'est-ce pas préconiser une meilleure distribution des biens temporels entre les hommes, comme le voudrait le marxisme ? Il y a là, ajoute C., un thème assez proche de celui du P. Montuclard dont parle J. Daniélou (cf. I, chap. VI, p. 86-104) et qui propose comme première tâche aux chrétiens de notre temps, de poursuivre cette amélioration de la vie humaine. C'est là, dit C. en citant une autre parole de saint Augustin, collaborer à l'œuvre de la Providence qui édifie la cité de Dieu au moyen des événements temporels : « Architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram (*Serm.* 362, n. 7). » Mais le chapitre du P. Daniélou va dans un tout autre sens : il désapprouve au contraire le programme du P. Montuclard et montre que l'idéal d'un « paradis terrestre » conçu à la façon communiste, auquel semble croire le P. Montuclard, s'oppose à la vision chrétienne de l'homme pécheur. L'Église, selon l'esprit de l'Évangile, travaille sans doute à améliorer les conditions misérables de la vie terrestre (et Augustin s'associe à ce travail), mais elle sait que le résultat sera toujours imparfait, à cause du péché de l'homme qui ne sera pleinement vaincu qu'au Jugement dernier : elle songe d'abord aux âmes. Cette solution, à mon avis, est beaucoup plus conforme à la pensée de saint Augustin (cf. *De civ. Dei*, XVIII, c. 49-51 ; B. A., 36, 651-671). Nulle part on ne voit chez lui que les « échafaudages » dont se sert la Providence soient les progrès dans la civilisation matérielle, mais plutôt les guerres et les persécutions. Il reste que C. a raison de souligner les consonances augustiniennes de cet *Essai sur le mystère de l'histoire.*

F.-J. T.

364. *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, par Georgette Paul Vignaux, Delachaux et Niestle, Neuchâtel-Paris, 1957, 23 × 16, 210 p.

Cette thèse expose solidement dans son évolution et sa cohérence interne, la doctrine de R. Niebuhr, théologien luthérien de New York : l'A. en a indiqué elle-même les caractères augustiniens dans son article : *Références à saint Augustin chez R. Niebuhr*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, II, p. 1121-1128. Elle relève un accord avec Augustin, sur la conception des cités terrestres dominées par l'égoïsme ; sur l'anthropologie inspirée de la Bible, donnant la prépondérance à la vie spirituelle « faite pour Dieu », tout en respectant la valeur du corps ; sur le rôle de l'orgueil suite du péché originel et sur la nécessité de la grâce du Christ ; mais en opposant sur ce point la théorie luthérienne de la « justification extrinsèque » à la doctrine catholique d'Augustin. Niebuhr reproche encore à celui-ci de méconnaître l'efficacité de l'effort humain pour améliorer la vie sociale, en concédant trop au pessimisme néoplatonicien à l'égard du sensible. Voir *Bulletin august. pour 1954*, n. 329, et un compte rendu complet de l'ouvrage dans *Revue des étud. august.*, 1960, p. 401.

F.-J. T.

365. *A Atuação do Demônio após a Queda Original segundo os Padres da Igreja*, par Estêvão Bettencourt, dans *Revista Eclesiástica Brasileira*, XVII, 1957, 41-54.

Conférence sur l'existence et l'action du démon dans le monde, selon les Pères. L'A. se contente de relever l'expression « Cité du Diable » (sans donner la référence

précise : *De civ. Dei*, XXI, 1 ; *Enchir.*, 111) et de signaler que les 2 cités terrestres ont leur origine dans les 2 cités angéliques (*De civ. Dei*, XI, 1) ; d'où leurs destinées identiques (*Ibid.*, XII, 9, 2).

L. B.

MORALE.

366. *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin*, par Th. Deman, Université de Montréal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XV, Paris, Vrin, 1957, 25 × 15, 136 p.

Le but précis et original de l'ouvrage est nettement indiqué, p. 9 : déterminer ce que « l'immense effort de connaissance chrétienne déployé par Augustin » a apporté à la constitution de la théologie morale comme *science* (ou comme partie distincte et intégrante de la « sagesse théologique », si bien réalisée par saint Thomas dans sa *Somme*). Pour cela, l'A. distingue deux séries d'ouvrages augustiniens qu'il analyse en ordre chronologique. Dans la première série, du point de vue de la foi où il se tient, Aug. apprécie la valeur des mœurs et exhorte les chrétiens à la sainteté ; en divers opuscules écrits au cours de sa carrière, il présente de vraies *monographies* de morale : *De bono viduitatis, De sancta virgin., De continentia, De mendacio* et *Cont. mend., De coniug. adult.*, finalement l'*Enchiridion* qui est une petite synthèse théologique où la morale trouve sa place organique, après l'exposé dogmatique *(de fide)* dans l'explication *de spe* et *caritate ;* l'A. fait ressortir, p. 48-49, l'importance de cette « innovation » qui traite à part, bien qu'encore incomplètement, la matière de théologie morale. La deuxième série d'ouvrages, plus significative encore, montre Aug. transposant en morale chrétienne les données philosophiques qu'il avait assimilées en ce domaine chez Platon, Cicéron, Plotin. On saisit le progrès de ce travail et ses résultats remarquables dans les dialogues philosophiques : *De beata vita* (fin dernière), *De lib. arbitrio* (nature du péché), *De moribus Eccl. cath.* (doctrine des vertus chrétiennes) ; puis en des études ultérieures, genre monographies, sur plusieurs vertus significatives : *De patientia*, sur l'humilité (*De S. virginit.*), l'obéissance (*De Genes. ad lit.*), etc. : partout, les notions techniques de la philosophie morale païenne acquièrent un sens chrétien sans perdre leur valeur scientifique. Une première synthèse est donnée par le *De doctr. christ.* grâce au principe *frui-uti*. Cet effort est si remarquable qu'il aboutit à définir la théologie en son ensemble comme *science morale* « valable dans la mesure où elle concourt à l'édification de la charité » (p. 103) et par là il semble même dépasser le but qui était d'organiser en science l'étude de la morale : c'est toute la théologie qui devient cette science morale ! Les augustiniens du Moyen Age, les victorins, saint Bonaventure et d'autres suivront cette tendance en définissant la « sagesse théologique » par le rôle dominant (fin spécificatrice) de la charité et de la vie mystique. Mais, selon l'A., c'est la solution thomiste qui est seule parfaite et définitive en reconnaissant la valeur spéculative de la science des mystères divins, distincte de la valeur pratique de la science morale : la théologie, en son *unité*, est à la fois spéculative et pratique, mais principalement spéculative (*Sum. theol.*, Ia P., q. I, a. 4). Ce progrès en clarté et précision dans l'organisation technique de la science théologique est d'ailleurs normal en un génie tel que saint Thomas ; mais, en l'affirmant, l'A. a fait un effort remarquable pour rendre pleine justice aux richesses des intuitions augustiniennes et à leur valeur positive de progrès vers une théologie « pleinement constituée ». Son enquête très vaste (cf. table des lieux de saint Aug., p. 127-130)

est certes nettement orientée et marque les imperfections relatives de saint Aug. « initiateur » ; mais ses jugements sont très objectifs : l'ouvrage démontre à sa façon qu'on peut en théologie concevoir la doctrine augustinienne en sa pleine originalité, sans rien abandonner de la synthèse thomiste.

F.-J. T.

367. *Was hat uns Augustins « theologia medicinalis » heute zu sagen ?* par Rudolf Schneider (†), dans *Kerygma und Dogma*, 3, 1957, 307-315.

L'A. veut souligner l'importance de ce qu'il appelle la « theologia medicinalis » de saint Augustin pour la vie religieuse de notre temps. Il est notoire que le thème du Christ-médecin revient souvent dans les textes augustiniens : Arbesmann, *The Concept of « Christus medicus » in St. Augustine*, dans *Traditio*, X, 1954, 1-28 ; voir *Bulletin augustinien pour 1954*, n. 501 dans *Revue des étud. aug.*, III, 1957, 302. Ici l'A. ne s'appuie pas sur les textes, mais sur ce qu'il présente comme l'anthropologie de saint Augustin. En effet, il impute à l'anthropologie des scolastiques, de saint Thomas surtout, conservée dans la théologie évangélique — l'A. est protestant — l'oubli dans lequel la théologie médicinale d'Aug. serait tombée. L'anthropologie scolastique est binaire : elle définit l'homme par ses facultés de connaître et de vouloir ; les passions y sont subordonnées à la volonté, qui éclairée par l'intelligence, décide. L'anthropologie augustinienne serait ternaire : existence, intelligence et vouloir ; l'existence est primordiale et détermine l'intelligence et le vouloir. Sur le plan ontologique c'est exact. Mais quand l'A. parle d'un « connaître ému » et d'un « vouloir ému » il semble faire de cette « émotion » une entité distincte, pratiquement identique à l'existence concrète et, si j'ai bien compris, aux passions. C'est dans cette entité que se trouverait la « maladie » de l'homme, qui réclamerait le secours du Christ-médecin, non dans l'intelligence, ni dans la volonté. On le voit, c'est une nouvelle manière d'interpréter la « natura vitiata » dont parle Augustin. Si elle est bien « existentialiste », si elle fait toucher du doigt la profondeur de la corruption par le péché, je ne puis pourtant l'admettre, parce qu'elle confond indûment l'ordre ontologique et l'ordre psychologique, avec comme conséquence inévitable de supprimer toute possibilité de maintenir un libre arbitre quel qu'il soit. Évidemment, cette conséquence doit être pour l'A. la preuve que son raisonnement est exact. Je crois que la nécessité de l'intervention du Christ-médecin pour sauver l'homme — intervention que l'A. expose fort bien dans son effet négatif, le pardon des péchés, et dans son effet positif de sanctification progressive dans et par l'Église à partir du baptême — peut être suffisamment établie par les textes augustiniens sans devoir recourir à une spéculation douteuse sur son anthropologie.

A. d. V.

GRÂCE — PRÉDESTINATION.

368. Compte rendu de l'ouvrage : Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie. Ak. avh. Studia theologica Lundensia 12, Lund, Gleerups förlag, 1956, 306 p., par Ragnar Holte, dans *Kyrkohistorisk Årsskrift*, 56, 1956 (Uppsala 1957), 194-203.

L'ouvrage a paru en même temps chez Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1956. Nous l'avons présenté dans le *Bulletin augustinien pour 1956*, n. 284 de la *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, 335-338. Le compte rendu de R. Holte a

provoqué une réplique de G. Nygren et déchaîné un débat entre les deux auteurs dans le *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, débat auquel, non l'accord idéologique des deux antagonistes, mais une décision de la rédaction de la revue a mis fin. Le débat concerne principalement, à part les vues personnelles sur la manière de mener le débat, trois points : l'utilisation de la littérature contemporaine dans l'interprétation d'Augustin, la méthode, et la position du problème qui commande l'interprétation. A l'intention de nos lecteurs qui s'intéresseraient à ce débat et qui possèdent la langue suédoise, nous en signalons ici les épisodes.

— *Till Tolkningen av Augustinus'Teologi*, par Gotthard Nygren, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (Lund), 1957, 128-136.

— *Docent Nygrens Augustinus-tolkning*, par Ragnar Holte, *ibid.*, 1957, 199-201.

— *Ännu en Gäng till Tolkningen av Augustinus'Teologi*, par Gotthard Nygren, *ibid.*, 1957, 201-208.

— *Res et Verba*. Slutreplik till Docent Nygren, par R. Holte, *ibid.*, 1958, 69-77.

— *Res contra verba* ? Slutreplik till Licentiat Holte, par G. Nygren, *ibid.*, 1958, 77-80.

A. d. V.

369. *Karl Barth*, par Henri Bouillard. I. Genèse et évolution de la théologie dialectique — II et III. Parole de Dieu et existence humaine. Coll. « Théologie » (Lyon), 38 et 39, Paris, Aubier, 1957, 23 × 14, 288 et 312 p.

370. *La preuve de Dieu dans le « Proslogion » et son interprétation par Karl Barth*, par Henri Bouillard, dans *Spicilegium Beccense* (Congrès international du IX^e^ centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, 1959), p. 191-207.

Dans la remarquable étude sur la pensée de Barth, plusieurs points importants rencontrent saint Augustin. D'abord, le mystère de la *Prédestination* dont Barth a renouvelé l'exposé (I, p. 60-64 ; II, p. 125-164). S'en tenant aux affirmations de la Bible, surtout de saint Paul, il enseigne que le mystère de Prédestination qu'on y trouve ne concerne pas, comme le disaient Augustin et Calvin, le nombre déterminé des élus distingués des réprouvés : l'Écriture ne considère pas les âmes individuelles, mais le peuple choisi d'Israël qui, après son rejet du Messie, est remplacé par l'Église des païens, jusqu'à ce que les Juifs eux-mêmes se convertissent. Cette prédestination a pour objet, dans les décrets éternels, ce que le Christ est venu réaliser dans le temps : le salut de tous les hommes. Elle ne regarde que les élus et il n'y a pas de décret de réprobation pour les pécheurs, comme le disent Calvin et, d'après Barth, Augustin. L'A., H. Bouillard, conclut aussi, II, p. 147-150, que saint Augustin a exagéré sur ce point et il cite plusieurs références, *Enchirid.*, XXVI, 106, *De civ. Dei*, XXI, 24, 1, etc. où le mot « Deus praedestinavit ad poenas » se trouve en effet, mais en un sens fort différent de celui de Calvin ; cf. l'explication des deux passages cités, B. A., vol. 9, note 47, p. 403-409, et vol. 37, note 65, p. 851-857. Cependant l'A. relève aussi la légitimité du point de vue d'Augustin et les nombreux aspects de sa doctrine, approuvés par l'Église, et qui expriment bien la Révélation ; mais il retient encore plusieurs objections contre la « massa damnata », la restriction de la Volonté salvifique de Dieu, le pessimisme de la théorie, objections qui ne touchent pas la vraie pensée d'Augustin : voir sur ce point F. Cayré, *La Prédestination dans saint Aug., Année théol.*, 1941, p. 42-63 ; A. Sage, *La Prédestination chez saint Aug. d'après une thèse récente*, dans *Revue des études august.*, VI, 1960, p. 31-40.

K. Barth rejoint l'augustinisme de saint Anselme en adoptant son principe :

« fides quaerens intellectum » (cf. I, p. 140-147) ; mais il lui donne un sens restreint, excluant toute valeur philosophique. Cela apparaît bien dans la question de l'existence de Dieu (cf. III, p. 140-170, et la *Communication* de l'A. au Congrès anselmien de 1959, qui est le condensé de cette étude). Barth interprète la preuve dite « a priori » de façon nouvelle, comme valable parce qu'elle se meut totalement dans l'ordre de la foi et reste théologique. Elle prend au départ la définition « Id quo maius cogitari nequit » comme une vérité révélée ; elle n'a pas pour but de prouver *que* Dieu existe, mais de comprendre ce fait connu par la foi : tout le contexte, l'atmosphère de prière, le but de l'abbé du Bec écrivant pour ses moines, en est un signe. L'A. reconnaît lui aussi cette valeur théologique qui est définitive, mais il estime que la preuve a, de plus, un sens philosophique, sur la valeur duquel d'ailleurs on peut discuter.

Signalons encore la nature du temps où Barth rencontre plusieurs fois Augustin, II, 162, 176-196 ; et 273-278 : soit pour s'en inspirer dans la distinction du temps et de l'éternité, soit pour le critiquer parce que la description augustinienne lui paraît trop psychologique, alors que Barth se met, comme l'Écriture, au point de vue de Dieu Créateur et du Christ Rédempteur pour qualifier notre temps ; enfin, plusieurs autres rencontres, sur la pensée : « Fecisti nos ad te, Domine » (*Conf.*, I, 1 ; cf. II, p. 267, III, 56, etc.) ; sur la notion de foi comme connaissance d'abord (cf. III, p. 29) sur la vision d'Ostie que Barth interprète en un sens panthéiste (cf. III, p. 60) ; etc. Voir le compte rendu de tout l'ouvrage, dans *Revue des études august.*, 1960, p. 402.

F.-J. T.

371. *Appropriation ou « propriété »*, par François Bourassa, dans *Sciences ecclésiastiques* (Montréal), VII, 1955, 57-85.

Il s'agit, dans cette étude de théologie scolastique, de la sanctification ou « déification » de nos âmes par l'action de la Sainte Trinité : cette action est-elle directement en nous un reflet spécial de chacune des trois Personnes divines ; ou d'abord l'effet de notre adoption par la Trinité indivise, où l'on distingue ensuite par « appropriation » des relations spéciales à chacune des Personnes ? L'A. compare sur ce point la théologie grecque à la théologie latine, celle-ci étant ramenée à la doctrine du *De Trinitate* de saint Augustin, reprise et complétée par saint Thomas d'Aquin. Les grecs commencent par la première explication, les latins par la seconde, mais les uns et les autres se rejoignent en pleine harmonie dans leurs conclusions. Devant ce mystère, conclut l'A., pour essayer d'en voir si possible la richesse insondable, il faut sans cesse corriger nos multiples vues partielles les unes par les autres : il met en lumière la diversité de ces vues, non seulement entre Grecs et Latins, mais aussi entre saint Augustin et saint Thomas, et il montre qu'elles se rejoignent en une vue moins imparfaite de Dieu. Cette étude claire, méthodique, objective, se met surtout à l'école de saint Thomas, le plus souvent cité, mais en relevant constamment, et avec raison, ses sources augustiniennes.

F.-J. T.

372. *Deus internus*, par J. Haussleiter, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, fasc. 22, col. 834-838.

Au § xv de son article, l'A. souligne la fréquence des allusions au « Dieu intérieur » chez saint Augustin qui identifie la notion de « présence » avec l'image de « Temple »

de Dieu. Il signale le problème théologique de la distinction entre Omniprésence et présence spéciale de Dieu dans l'âme des justes, mais ne s'y arrête pas ; il cite plutôt une série de passages augustiniens, les plus significatifs selon lui, sur la présence en nous, soit du Christ, soit de Dieu, en notant quelques rapprochements avec Origène et Plotin : il renvoie en particulier à *De civ. Dei*, X, 16, 1 (B. A., 34, 480-482) où Augustin cite nommément Plotin, *Enn.*, I, 6 (Traité sur le Beau). D'ailleurs, remarque-t-il avec raison, par sa doctrine sur Dieu Personnel, créateur des âmes où il habite, saint Augustin se distingue radicalement de l'immanentisme plotinien.

F.-J. T.

373. *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*, par Walter J. Burghardt, Studies in Christian Antiquity, nº 14, Woodstock, Maryland, Woodstock College Press, 1957, 22 × 15, xvi-194 p.

Dans cette belle synthèse de la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'*Image de Dieu* en nous, il est fait plusieurs fois mention de saint Augustin, mais comme simple point de comparaison. Ainsi, p. 9, à propos des deux termes *image et similitude* que Cyrille considère comme identiques, on voit saint Augustin faire de même, *Quaest. in Heptat.*, q. 5, n. 4. On le trouve également comme témoin de la tradition qui cherche l'image de Dieu dans l'*âme*, mais on signale chez lui deux cas où il la met aussi dans le *corps* (par sa tenue droite) : *De Gen. ad manich.*, 17 ; et *De div. quaest.* 83, q. 51, 3 (cf. p. 18-19). D'ailleurs, p. 33, on voit, par de nombreuses références, qu'il met spécialement cette image dans la *raison*. Voir le compte rendu de l'ouvrage dans *Revue des études august.*, IV, 1958, 75-76.

F.-J. T.

SACREMENTS.

374. *De sacramentis in genere*, par Gulielmo van Roo, apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1957, 22 × 15, xvi-376 p.

Dans ce Traité théologique latin, qui, dans le choix des sujets expliqués et aussi dans ses qualités de sobriété, d'ordre, de solidité, reflète l'enseignement d'un Maître, la place de saint Augustin est bien marquée parmi les sources patristiques de la doctrine sacramentelle de l'Église. D'abord, p. 21-35, une vue d'ensemble donne une série de 18 textes augustiniens où les « autorités » le plus souvent invoquées par les scolastiques sont reproduites avec leur contexte immédiat ; citons en particulier, *Epist.* 98, 1-2 (p. 26) sur l'efficacité des sacrements ; et surtout le célèbre aphorisme : « accedit verbum ad elementum et fit sacramentum », *In Iohan. Ev., tr.* 80, 3, remis en son contexte, p. 28 et commenté, p. 72. Dans la démonstration des thèses classiques sur la nature des sacrements de la Nouvelle Loi, leur efficacité, leur institution par le Christ et le rôle de l'Église, le témoignage de saint Augustin est invoqué avec ceux de la Tradition, plus spécialement p. 172-174, sur la non-réitération du baptême ; p. 224-227, sur le caractère sacramentel : l'A. s'inspire des études de Häring sur le sujet (cf. *Bull. august. pour 1956*, n. 288), avec quelques réserves pourtant, cf. p. 227. Enfin, p. 278, en rappelant le principe : « Deus solus intus operatur », il semble insinuer que, selon Aug., les sacrements n'auraient qu'une action dispositive pour « donner » la grâce, alors que les textes cités exigent, semble-t-il, une influence causale plus profonde. Mais l'A. ne discute

pas ce point historiquement : son étude théologique de l'efficacité des sacrements s'inspire de saint Thomas, et il défend leur action comme *cause instrumentale* de la grâce, en en proposant une interprétation nouvelle qui veut se distinguer de la théorie de Billot (causalité intentionnelle), tout en s'en rapprochant beaucoup. Voir, sur ce point, Arg. Turrado, *Nova quaedam sententia de natura causalitatis sacramentorum Novae Legis ?* dans *Revista española de Teologia*, 20, 1960, 77-104, exposé et critique où, d'ailleurs, la question est traitée du seul point de vue thomiste.

F.-J. T.

375. « *Sacramentum* ». *Notes de théologie sacramentaire augustinienne*, par P.-Th. Camelot, dans *Revue thomiste*, LVII, 1957, 429-449.

Prenant comme base les deux lettres à Januarius, *Ep.* 54 et 55, après avoir signalé l'usage très large et varié de « sacramentum » chez Augustin (cf. l'étude de C. Couturier, citée, p. 429, n. 1), l'A. montre d'abord le progrès vers une définition qui prépare le sens actuel de « sacrement ». Il commente pour cela, à l'aide des lieux parallèles, la définition de *Epist.* 55, 2 où il voit, outre l'évocation d'un mystère secret, trois éléments précis : un rite liturgique, la mémoire d'un fait de la vie du Christ, une réalité spirituelle signifiée ; et il insiste sur ce dernier élément, souvent repris par Aug. : « Sacramentum, i. e. sacrum signum » (cf. p. 439 et *De civ. Dei*, X, 5 ; B. A., 34, 440 ; *Cont. advers. Legis et Prophet.*, II, 34). On peut tirer de là une « esquisse de théologie augustinienne du sacrement », en l'organisant autour de la distinction *res-signum*. Parmi tout ce qui a valeur de « sacrement-symbole-mystère », se dégagent certains rites, gardés et célébrés dans l'Église comme venant du Christ, qui se caractérisent en la Loi nouvelle par leur simplicité, leur petit nombre, leur efficacité. La chose signifiée (res) y est avant tout, pour Aug., le Christ et ses mystères qui nous sont donnés pour notre salut : les sacrements au sens propre en sont, non pas le simple souvenir, mais la « représentation », signe efficace qui nous en applique les fruits : ainsi se distinguent des simples fêtes commémoratives (comme Noël), le sacrement pascal, Baptême et Eucharistie. Sans aborder tous les aspects de la théologie sacramentaire augustinienne, ces « notes », riches en références précises, en sont déjà une bonne « esquisse ».

F.-J. T.

376. *Texts illustrating the causality of the Sacraments from William of Melitona*, Assisi Bibl. Comm. 182, and Brussels Bibl. Royale 1542, par Kilian F. Lynch, dans *Franciscan Studies*, 17, 1957, 238-272.

377. *Texts illustrating the causality of the Sacraments.* Addenda et corrigenda, par Kilian F. Lynch, dans *Franciscan Studies*, 18, 1958, 89-93.

L'A. édite, sans beaucoup de commentaire, 3 textes, dont deux : Assisi Bibl. Comm. 182 (f. 78^{v} suiv.), p. 239-250 et Bruxelles Bibl. Royale 1542 (f. 181^{r} suiv.), p. 264-272, doivent illustrer la causalité des sacrements exposée par Guillaume de Mélitona, *Quaestiones de sacramentis* dont un passage est édité ici, p. 251-268 d'après Vatic. lat. 4245 (ff. 218^{v}-220^{v}) et Paris Bibl. Nat. lat. 15920 (ff. 8^{r}-10^{r}). A mon avis, l'édition laisse beaucoup à désirer : la foliation des mss n'est que sommairement indiquée pour *Assisi* et *Bruxelles*, il n'y a pas d'apparat critique et il y a de nombreuses fautes de transcription ou d'impression. Une erreur tech-

nique — mais comment fut-elle possible ? — a fait omettre les notes en bas des pages. Celles-ci se trouvent au tome 18, 1958, p. 89-93 : elles sont précédées de nombreuses corrections des textes éditées. Les notes ne sont que de pures références : parmi celles-ci nous en relevons 7 à Augustin dans Assisi Bibl. Comm. 182, 10 dans *Quaestiones de sacramentis* et 1 dans Bruxelles Bibl. Royale 1542. Elles peuvent être de quelque intérêt pour l'augustinisant.

A. d. V.

378. *Die Taufe beim jungen Luther.* Zu W. Jetters gleichnamigen Buch, par Burkhard Neunheuser, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 8, 1957, 135-138.

L'A. revient ici sur l'étude de Werner Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther.* Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments-und Taufanschauung. Beiträge zur historischen Theologie, 18. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954. Nous avons signalé cet ouvrage dans le *Bulletin augustinien pour 1954*, n. 815, dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, 480-481. On lira avec fruit les remarques pertinentes d'un spécialiste de l'histoire du Baptême, qui a publié dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, *Sakramente*, le fascicule 2, *Taufe und Firmung*, Freiburg, Herder, 1956. Voir *Bulletin augustinien pour 1956*, n. 290, dans *Revue des études augustiniennes*, V, 1959, 340-341.

A. d. V.

379. *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti*, par Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Kassel, Johannes Stauda-Verlag, 1957, 24 × 16, 236 p.

Cet ouvrage est une « introduction à la fois historique et systématique au problème de la religion luthérienne et de sa liturgie », comme l'indique le sous-titre. Il concerne la *messe*, telle que l'a conservée Luther qui croyait à la présence réelle. L'adage augustinien : « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » (*In Io., tr.* 80, 3) y est invoqué, p. 99, pour souligner le rôle de la parole de Dieu dans l'Eucharistie ; et p. 146, pour préciser le moment de la Présence réelle ; notons ici que, dans son contexte, cette pensée augustinienne a un sens plus complexe (cf. P.-Th. Camelot, « *Sacramentum* », dans *Revue thomiste*, 1957, 429-449 ; C. R. dans *Bull. august.* pour 1957, n. 375) ; mais le sens que lui donne Luther était devenu traditionnel chez les docteurs du Moyen Age. Le témoignage de saint Augustin est encore invoqué pour déterminer quelques points de la liturgie de la messe au IVe siècle : p. 176, sur la récitation du Pater (*Ep.* 149, 16) ; p. 180, sur le baiser de paix (*Serm.* 227) ; p. 192, sur la prière d'action de grâce (*Ep.* 149, 16). Voir le compte rendu de l'ouvrage dans *Revue des études aug.*, 1960, p. 400.

F.-J. T.

Sur *Luther*, voir aussi nº 418.

380. *Het Sacrament van Boetvaardigheid*, par P. Anciaux, dans *Collectanea Mechliniensia*, XXXIX (N.S. : XXIV), 1954, 5-35.

Pour mieux faire comprendre le but et la pratique du Sacrement de Pénitence, négligé de nos jours par trop de chrétiens, l'A. présente une courte esquisse du développement historique de la pratique pénitentielle dans l'Église, en invoquant d'abord le témoignage de saint Augustin (p. 9-12) pour l'ancienne discipline du

IVe siècle. Il résume principalement les deux sermons 351 et 352 où sont mentionnées trois sortes de pénitence : avant le baptême, puis pour les baptisés, la rémission des fautes légères par l'aumône et la prière ; enfin la pénitence publique pour les fautes graves ; — et il souligne cette intervention de l'évêque, et par lui de toute l'Église, pour aider le pécheur en sa conversion et dans la réparation de son péché. L'ensemble de l'article est une application pastorale de la théologie du Sacrement de Pénitence.

F.-J. T.

381. *Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade*, par P. Smulders, dans *Bijdragen*, 1957, 333-341.

La grâce du Christ se déploie d'abord dans les actes du culte divin et les règles du droit chrétien, puis, dans l'Église et les sacrements où elle a sa figure visible. Pour développer cette IIe partie en ce qui regarde l'Église, l'A. expose, p. 338-339, la solution de saint Augustin qui lui paraît la plus approfondie. Pour Aug., l'Église est avant tout la société des élus en ce monde visible et temporel. Mais si l' « Église des prédestinés » est le cœur vivant de la vraie Église qui sera éternelle au ciel, cependant, d'une part, les marques extérieures du culte et des sacrements lui sont essentielles et ne lui manqueront jamais sur terre et, d'autre part, Dieu voulant notre libre coopération à ses dons, il y a des pécheurs non prédestinés qui participent encore à divers degrés à la vie de l'Église (par le baptême, la foi, etc.) d'une façon *réelle*, dit l'A., mais sur le plan de l'existence terrestre passagère et changeante : auf der Ebene des Scheinens (plan de l'apparence) ; et, en ce sens, saint Augustin dit parfois que ces membres non prédestinés *semblent* faire partie de l'Église sans en être réellement. Mais Dieu, selon lui, manifeste sa volonté de sanctifier une âme, et définitivement (de son côté) en l'accueillant dans l'Église visible : c'est l'homme qui, par son péché, « voudrait pour ainsi dire faire mentir Dieu » en refusant librement sa grâce. Cette explication, bien qu'elle ne donne aucune référence précise aux textes augustiniens, en exprime fort bien l'esprit et en relève à bon droit la haute valeur théologique.

F.-J. T.

MARIE — ÉGLISE.

382. *La mariologia nella Chiesa d'Africa*, par Francesco Spedalieri, Roma, éd. « Marianum », 1955, 32 p. (cf. *Marianum*, XVII, 1955, 153-182).

L'A. expose surtout la mariologie de saint Augustin, mais en la complétant par plusieurs textes de saint Cyprien et surtout de Tertullien. Il y montre que les principaux dogmes de la mariologie sauf l'Assomption : la maternité divine de Marie, sa virginité perpétuelle, sa sainteté et son immaculée conception, son rôle de seconde Ève, mère de nos âmes, coopérant avec Jésus à notre salut, sont attestés par des textes précis. En particulier, les deux passages classiques de saint Augustin sur l'exemption de tout péché en Marie : *De nat. et gratia*, 36, 42. *Contr. Iulian., op. imp.*, IV, 122, sont longuement commentés, éclairés par d'autres passages d'Aug. et aussi de Tertullien, pour y montrer un témoignage en faveur de l'Immaculée Conception (cf. p. 13-23). L'article n'épuise pas tous les documents de l'Afrique chrétienne ; mais, sur les trois auteurs choisis, l'information est solide ; et S. défend

bien sa thèse : tous les aspects de notre mariologie, en effet, trouvent leur origine en la croyance de l'Église primitive, les uns explicitement, les autres moins clairement mais déjà en germe ; à condition de nuancer ainsi ses conclusions, elles sont très admissibles.

F.-J. T.

383. *María y la Iglesia en los Padres Occidentales*, par Jesús Solano, dans *Estudios Marianos*, XVIII, Madrid, 1917, 187-206.

A côté des autres Pères (surtout saint Ambroise), est invoqué le témoignage de saint Augustin, qui présente spécialement l'Église comme imitant Marie, à la fois Vierge et Mère du Christ : car elle engendre au Baptême les membres du Corps mystique en leur donnant la vie de la grâce. Cf. spécialement p. 193-194 ; à signaler surtout, p. 198-201, l'examen d'interprétations différentes données aux textes augustiniens sur le rôle de la Sainte Vierge comparé à celui de l'Église en cette « naissance des âmes ». Les uns pensent que, selon Aug., Marie exerce une vraie causalité, participant à l'action rédemptrice et sanctificatrice de Jésus ; les autres réservent cette action à l'Église comme ministre du Christ. L'A. renvoie à H. Coathalem, *Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église...*, *Analecta gregor.*, 74, 1954, 11-30 ; Y. Congar, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, *Rev. des sciences phil. et théol.*, 38, 1954, 8-34 ; A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, 2e éd., Freiburg (Schw.), 1955 : cf. *Bull. august. pour 1955*, n. 336.

F.-J. T.

384. *Le « mystère » d'Ève à la fin de l'époque patristique en Occident*, par H. Barré, dans *Etudes mariales*, La Nouvelle Ève, II, *Bulletin de la Société française d'études mariales*, Paris, Lethielleux, 1955 (1956), 61-97.

L'étude porte sur l'ensemble des témoignages patristiques du VIe au VIIIe siècle concernant le point précis du « mystère d'Ève », où la première femme est la figure, soit de l'Église, soit de plusieurs femmes bibliques, soit de Marie ; et partout saint Augustin intervient. 1. Avec les autres Pères, il compare *Ève* et l'*Église* au triple point de vue de leur formation (de latere *viri* ou *Christi*, cf. *De civ. Dei*, XXII, 27, B. A., 37, 622), de leur maternité, de leur rôle d'épouse. 2. D'autres femmes sont comparées à Ève en deux sens opposés : ainsi, pour Aug., Ève figure la femme de Job qui lui ressemble (*De Orbis excid.*, 3 ; cf. p. 70) ; mais le rôle des saintes femmes qui annoncent la Résurrection est opposé à celui d'Ève qui annonce la mort à Adam (*Serm.* 51, 3 et 45,5) ; ou celui des saintes Félicité et Perpétue qui résistent au diable, à Ève qui lui obéit (*Serm.* 74 et 77 ; cf. p. 72 et 74). Enfin le symbole de Marie la nouvelle Ève comme Jésus est le nouvel Adam se trouve en saint Aug. : *De agone christ.*, 22, 24, *Serm.* 51,3 et 281,3 ; *De doctr. chr.*, I, 14, 13 et *Serm.* Denis 24, 4 (ces deux derniers moins clairs). Mais chez Aug., c'est avant tout l'Église qui est la seconde Ève ; c'est à partir du VIIIe siècle que progressivement le thème de Marie seconde Ève devient dominant dans la tradition ecclésiastique qui en développe les richesses dogmatiques. Un précieux *Répertoire bibliographique* (82 nos) termine l'article, p. 85-97 ; les nos 16-27 concernent saint Augustin.

F.-J. T.

385. *Church & State from Constantine to Theodosius*, par S. L. Greenslade, London, SCM Press LTD, 1954, 23 × 14, 94 p.

Pour le compte rendu général de ce volume, voir *Revue des études augustiniennes*, VI, 1960, 293. L'A. parle du donatisme et mentionne saint Augustin à propos de la juridiction épiscopale civile, p. 64-66. Désormais on peut faire appel à l'étude de J. N. Bakhuizen van den Brink, *Episcopalis Audientia*, Amsterdam, 1956 ; voir *Bulletin augustinien pour 1956*, n. 108, dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, 183, et de Lukas Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von I. Kor.* 6, 1-11. *Rechtsverzicht und Schlichtung*, Tübingen, 1955 ; voir *Bulletin augustinien pour 1955*, n. 361, *ibid.*, V, 1959, 79-80. Au sujet de l'interprétation de *Rom.* xiii (p. 67) on peut lire Fritzhermann Keienburg, *Die Geschichte der Auslegung von Römer* 13, 1-7, Gelsenkirchen, s. d. ; voir *Bulletin augustinien pour 1957*, n. 213, dans *Revue des étud. aug.*, VI, 1960, 265-266.

A. d. V.

386. *Chiesa e Stato nei Teologi Agostiniani del secolo XIV*, par Ugo Mariani, Uomini e Dottrine 5, Roma, Ediz. di Storia e Letteratura, 1957, 25,5 × 17,5, 284 p.

Ce volume est une refonte de l'étude publiée par l'A. en 1927 sous le titre : *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*. Aux trois auteurs présentés alors, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Augustin Triomphe d'Ancône, l'A. en ajoute deux autres : Alexandre de Saint-Elpide et Guillaume de Crémone (chap. iii). Le chap. iv : Les théories politiques de saint Augustin et leur influence sur l'école augustinienne du xiv^e^ siècle, est nouveau. Les chap. i : Le teorie politiche nel Tempo di Dante, et v : Egidio Romano e Dante, sont repris substantiellement du *Giornale Dantesco*. On doit dire que l'A. n'a pas pris grand soin de mettre à jour la bibliographie. Les augustinisants s'intéresseront a priori au chap. iv : Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso sulla Scuola Agostiniana del Secolo XIV (p. 223-251). A vrai dire, ils n'y trouveront pas beaucoup d'aspects nouveaux : l'influence sur les théologiens de l'école augustinienne est très sommairement esquissée ; dans le chap. iii, il est vrai, l'A. a eu maintes occasions de la signaler. Quant aux théories politiques d'Augustin, l'exposé prend la forme d'une apologie d'Augustin à l'encontre d'auteurs « rationalistes » spécialement d'Allemagne, qui, à l'exception d'un seul, sont antérieurs à 1930 ! Il est vrai que cette méthode permet de passer en revue les grandes articulations de la pensée augustinienne ; mais j'aurais préféré voir choisir des adversaires plus jeunes, un Kamlah par exemple. Somme toute, il est difficile de rajeunir un livre vieux de plus de trente ans. Le noyau de l'étude publiée en 1927, repris ici et augmenté aux chap. ii et iii, est l'élément substantiel du présent ouvrage.

A. d. V.

Sur *État*, voir aussi n° 339.

387. *Die Kirche und die Gottesurteile.* Eine rechtshistorische Studie, par Charlotte Leitmaier. Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten, Band II, Wien, Verlag Herold, 1953, 24 × 17, 140 p.

L'A. se propose d'étudier l'attitude de l'Église en face des Ordalies. Sous le titre *Theologen und Kanonisten* (chap. v) elle parle d'abord d'Augustin (p. 44-46). Cela ne peut nous étonner : certaines formes de jugements de Dieu étant de tous les temps et de tous les pays (p. 7-9) et Augustin étant de son côté, au moyen âge,

la référence obligatoire dans toutes les matières, même dans celle du droit, fût-il proprement germanique. Cependant je reste assez sceptique devant la déduction à priori placée en tête du paragraphe : La théorie augustinienne de l'illumination favorisait la croyance au miracle et à la magie, aussitôt que « l'idée de Dieu descendait de sa pureté augustinienne dans l'arbitraire des représentations polythéistes des germains ». Plus convaincantes sont les suggestions fournies par des textes, encore que ces textes soient cités, à mon impression, d'après les compilations de droit sans la précision technique voulue : on a quelque difficulté à les retrouver. Ce sont : *Epist.* 78, dans laquelle Aug. s'explique sur le fait d'avoir envoyé à Nole, au tombeau du martyr Félix, deux membres de son clergé, qui s'accusaient mutuellement de crime : Augustin attendait du martyr qu'il fasse lumière sur leur culpabilité ou innocence ; *Enarr. in psalm.* XXX, *sermo* II, 13 (vers 16 : in manibus tuis sortes meae) ; PL 36, 246 : « sors non est aliquid mali sed res in dubitatione humana divinam indicans voluntatem », commenté par Gratien Causa XXVI, q. 2 ; *Contra Faustum manich.*, XXII, 36 ; PL 42, 423 : « quando habet homo quod faciat non debet tentare Deum ». Ce texte serait à la base de la théorie sur les Ordalies d'Yves de Chartres. L'A., suivant sans doute Yves de Chartres (sans donner la référence) dit qu'il est emprunté au *Lib. Quaest. sup. Genesim* = *Quaest. in Heptateuch*, I, 26 ; PL 34, 555 ; Aug. exprime ici l'idée mais ne donne pas le texte ; il renvoie expressément à son *Contra Faustum ;* finalement un texte probablement inauthentique d'une lettre à Boniface, cité par Yves de Chartres, *Pannormia* VIII, 43 : « quia quando pugnatur deus apertis coelis spectat et partem quam vidit iustam defendit ». L'A. n'a pas cherché à l'identifier. Le texte se trouve, avec de légères variantes, comme *Epist.* 13, dans PL 33, 1038 (Appendix). L'influence d'Augustin ne semble pas avoir été très forte sur le développement du droit des Ordalies. Le texte de *Contra Faustum* est à retenir pour avoir fourni le principe de la légitimité d'un appel au jugement de Dieu dans des circonstances bien définies ; et l'*Epist.* 78 pour avoir bien expliqué que cet appel au jugement de Dieu est une prière, non une contrainte magique.

A. d. V.

388. *Papa est nomen iurisdictionis.* Augustinus Triumphus and the Papal Vicariate of Christ, par M. J. Wilks, dans *The Journal of Theological Studies*, New Series, VIII, 1957, 71-91 ; 256-271.

Cet article étudie la doctrine d'Augustin Triomphe du pape en tant que Vicaire du Christ : thème important dans l'histoire de l'Église. Nous le mentionnons ici parce qu'Augustin Triomphe († 1328) est, avec Gilles de Rome et Jacques de Viterbe, membre de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin ; et parce que l'A. fait appel à saint Augustin pour distinguer ce qu'il appelle *potestas ordinis* et *potestas executionis.* Ce dernier terme correspond à peu près, dans l'esprit de l'A., au pouvoir de juridiction ou plus précisément à la capacité d'exercer l'ordre. Cette distinction se trouve nettement exprimée dans le texte, cité p. 75, note 2, du *Liber de bono coniug.*, 24 ; mais les textes cités p. 75, note 3 : *De baptismo*, VI, I, 1 ; IV, XVII, 24 ; *Epist.* 93, 11 concernent plutôt la validité du sacrement reçu par le sujet que la capacité du ministre de l'administrer. Aug. y distingue bien *sacramentum* et *effectus ;* mais l'effet est considéré dans le sujet. Or l'A. semble le voir dans le ministre : « the effect or execution of the sacrament, which was denied to him » (p. 75). Ce n'est que par déduction que l'on peut y voir la distinction recherchée.

A. d. V.

EXÉGÈSE.

389. *Von alter und neuer Auslegung*, par Karl Hermann Schelkle, dans *Biblische Zeitschrift*, 1957, 161-177.

Dans son étude *Paulus Lehrer der Väter*, Düsseldorf, 1956, l'A. avait fait l'histoire de l'exégèse de *Rom.* I-XI par les Pères ; voir *Bulletin augustinien pour 1956*, n. 94 dans *Revue des étud. aug.*, V, 1959, 170-171. A partir de cette étude l'A. souligne ici l'utilité de pareilles monographies, en détaillant les caractéristiques de l'exégèse patristique, auxquelles l'exégèse moderne a parfois oublié, à tort, de rester fidèle. L'histoire de l'exégèse patristique, en effet, peut contribuer à l'exacte intelligence des mots ; elle jette une lumière vive sur quelques grands thèmes dogmatiques, tels que la christologie, la doctrine trinitaire, l'ecclésiologie ; elle éclaire l'histoire de l'Église : ses rapports avec le judaïsme, avec le paganisme, son orientation eschatologique ; elle apprend à apprécier à sa juste valeur l'allégorèse et la typologie, appliquées tant aux mots qu'aux événements et aux personnages. A part quelques allusions occasionnelles, l'A. ne parle pas d'Augustin. Mais il va de soi que, dans l'histoire de l'exégèse d'un passage biblique, on ne peut guère ne pas mentionner l'exégèse de l'évêque d'Hippone : *Paulus Lehrer der Väter* et tant de monographies citées en note le prouvent amplement.

A. d. V.

390. *La « Margarita pretiosa » nella interpretazione di alcuni scrittori ecclesiastici*, par Constantino Vona, dans *Divinitas*, I, 1957, 118-160.

L'A. recherche, chez les auteurs ecclésiastiques, orientaux et occidentaux, les divers sens symboliques attachés à la perle précieuse (pretiosa margarita) dont parle le Nouveau Testament (*Mt.* 7, 6 ; 13, 45-46 ; *I Tim.* 2, 9-10 ; *Apoc.* 17, 4 ; 18. 12 ; 21,21). Il relève un seul passage d'Aug. *Quaest. septemdecim in Mt.*, Q. XIII ; PL 35, 1371-1372. Aug. y commente de façon tout à fait personnelle *Mt.* 13, 45-46, Il trouve à la perle précieuse de nombreux sens : un sens social, le Christ médiateur ; un sens moral, la charité, résumé du décalogue ; un sens théologique, le Verbe fait chair ; le prix qu'il faut mettre à l'acquérir, c'est l'homme lui-même (p. 147-148). Cette interprétation fera fortune au moyen âge (p. 150 ; Bède, p. 153 ; Raban Maur, p. 155). L'A. ne semble pas connaître la *Margarita evangelica. Een devoet boecxken geheeten die Evangelische Peerle*, Utrecht 1535, en latin Cologne 1545 (voir Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, III, 1956, p. 387-388).

A. d. V.

391. *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, par Gustav Mensching, Leiden, E.J. Brill, 1957, 20 × 15, II-125 p.

L'A. présente ici une étude sur « le miracle dans la croyance et dans la superstition des peuples » ; elle suppose connues et acquises les conclusions de 2 autres ouvrages de l'A. : *Volksreligion und Weltreligion*, 1938 ; *Soziologie der Religion*, 1947. Appliquant la méthode phénoménologique à l'histoire comparée des religions, l'A. croit pouvoir affirmer que le miracle est le fruit de la croyance et ne peut d'aucune façon prouver la vérité objective d'une croyance ; ce qui est contraire au dogme catholique

défini au Concile du Vatican, comme l'A. lui-même le fait remarquer, p. 103 et 111. Laissons aux théologiens et aux exégètes (car les miracles du N.T. font également objet de cette étude) de critiquer les conclusions de l'ouvrage. L'A. cite à plusieurs reprises saint Augustin : p. 40, 48, 49, 91. Je le soupçonne de citer de seconde main, d'après Th. Trede, *Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche*, 1901 ? Comment expliquer autrement l'attribution à l'*évêque Possidius* ce qui concerne le *prêtre Eucharius* (p. 49, cf. *De civ. Dei*, XXII, 8, 13 = XXII, 8, 12 dans PL 41, 766) ? On ne cite pas non plus, même d'après Thomas d'Aquin, p. 91,5 : Lib. 83, q. 79, mais *De divers. quaest.* 83, q. 79. Connaissance de seconde main, sujette à caution. L'A. aurait pu trouver des informateurs plus récents, par ex. P. de Vooght, *La notion philosophique de miracle chez saint Augustin*, dans *Recherch. de théol. anc. et médiév.*, X, 1938, 317-343 et *La théologie du miracle selon saint Augustin*, *ibid.*, XI, 1939, 5-16 ; 197-222.

A. d. V.

Sur *Bible* et *Exégèse*, voir aussi nº 311 et suivants.

VIE SPIRITUELLE.

392. *La Recherche de la Sagesse d'après Hugues de Saint-Victor*, par Jørgen Pedersen, dans *Classica et Mediaevalia*, XVI, 1955, 91-133.

L'A. analyse les divers aspects de la recherche de la Sagesse d'après Hugues de Saint-Victor : la transcendance de la Sagesse, la vie intérieure qui mène à sa conquête, la Sagesse de Dieu connue par ses œuvres, la Sagesse philosophique, illumination et contemplation, enfin les degrés de la Sagesse. Il relève de nombreux points de rencontre avec la conception de saint Augustin, qui justifient le titre d'*Augustinus redivivus* donné à Hugues ; mais il ne manque pas non plus de souligner les divergences, autant de points d'amorce de la scolastique, qui est à la veille de prendre son essor.

A. d. V.

393. *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, par O. Lottin, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXIV, 1957, 267-295.

Cet article est un complément à l'enquête sur les dons du Saint-Esprit publiée dans *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. III, 1949, 329-456 ; t. IV, 1954, 667-736, et qui avait commencé par Hugues de Saint-Victor. Il scrute la doctrine d'Anselme de Laon et de ses disciples, exposée dans les gloses sur saint Matthieu. Dans la *Glossa ordinaria* d'Anselme (*Bibliorum sacrorum cum Glossa ordinaria*, V, Lugduni, 1590) on trouve deux exposés qui se complètent : l'un sur les béatitudes (Matth., v, 2-11), l'autre sur le Pater (Matth., vi, 9-13). Les dons du Saint-Esprit y sont traités en fonction des vertus qui garantissent les sept premières béatitudes, et en fonction des sept demandes du Pater. L'état du texte de la *Glossa ordinaria* imposa à l'A. une recherche littéraire intéressante et fructueuse que nous n'avons pas à suivre ici. Il nous intéresse d'apprendre que dans une partie de la *Glossa*, éd. cit., col. 94-95 ; 128-129, Anselme s'inspire presque littéralement d'Aug. *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo*, PL 34, 1229-1308. Anselme, *Glossa ordin.* col. 94, comme Augustin, *De sermone Domini*, I, 4, 11, intervertit l'ordre des dons établi par Isaïe (xi, 2, 3) — qui vaut pour le Christ mais non pour l'homme pécheur — et maintient la même symétrie qu'Augustin

entre les demandes du Pater, les dons et les vertus garantes de la béatitude ; *Glossa ordin.* col. 94-95 ; 128-129 ; *De sermone Domini...*, I, 3, 10 ; PL 34, 1233-1234 ; II, 11, 38 ; PL 34, 1285-1286. Plus tard, devant la difficulté réelle d'accorder la dernière demande du Pater « sed libera nos... » avec le don de la sagesse et la béatitude des pacifiques, la première demande « sanctificetur nomen tuum » avec le don de la crainte et la béatitude de la pauvreté, Anselme renverse l'ordre des demandes du Pater et s'écarte ainsi d'Augustin : *Florilège* ms. Valenciennes 14 (7) f. 158va-159ra. Ce fait a valu une interpolation dans la *Glossa ordin.* col. 129-133. Au point de vue de la doctrine, Anselme reste fidèle à Augustin : Precibus laborandum est ut dona percipiamus ex gratia ; donis agendum est ut veniamus ad merita ; pro meritis beatitudo speranda ; *Glossa ordin.* col. 133.

A. d. V.

394. *Inquietud y Reposo de San Agustín*, par José Balista, dans *Revista de Teología* (La Plata), V, 1956, 61-67.

L'A. n'a d'autre prétention que de présenter aux inquiets et aux égarés l'itinéraire spirituel d'Aug., en suivant pas à pas les *Confessions ;* il le fait d'ailleurs avec une chaleur communicative.

L. B.

395. *St. Augustine on Friendship*, par Giles Vanwormer, dans *Cross and Crown*, VII, 1955, 422-436.

Dans le but de mettre en lumière le rôle, positif ou négatif, de l'amitié dans la vie spirituelle, l'A. expose ici la pensée d'Aug. sur l'amitié, dispersée dans de nombreux textes, qu'il ne manque pas de citer. Il n'ignore pas l'influence que les auteurs classiques (Cicéron) ont pu exercer sur Aug., ni l'influence qu'Aug. a pu exercer à son tour sur des auteurs du moyen âge, qui mettent volontiers leurs traités *De amicitia* à son nom ; mais il n'y insiste pas, son but étant l'édification.

A. d. V.

396. *L'Apostolat laïc de l'antiquité selon les témoignages patristiques*, par And. V. Seumois, dans *Euntes Docete*, A. V, 1952, 126-153.

A propos du devoir de tout chrétien à l'apostolat, sont cités : *En. in ps.* 96 (97) ; 10 ; *En. in ps.* 106,7 (citation qui est loin d'être littérale) ; *Trac. in I*^{am} *Io.*, 10,5, beau texte qu'on a eu tort de tronquer : Extende caritatem per totum orbem, si uis Christum amare, quia membra Christi per orbem iacent. » ; *De doct. chr.*, I, 29 ; *Serm.* 302, 19-21. Mais l'A. a surtout puisé dans les écrits de saint Jean Chrysostome pour l'ensemble de son exposé.

G. F.

V. — ÉTUDES GÉNÉRALES

BIOGRAPHIES.

397. *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader*, par Frits G. L. van der Meer, 3^{e} éd. revue. Prismaboeken n^{o} 293-294, Utrecht, Het Spectrum, 2 vol., 1957, 264 et 303 p.

398. *Un gran pastor de almas,* par José de la Asunción Wiertz, dans *Revista de Espiritualidad,* XVI, 1957, 250-258.

399. *Saint Augustin, pasteur d'âmes,* par J. Wiertz, dans *Mélanges de sciences religieuses,* XIV, 1957, 213-220.

Analyses élogieuses de l'ouvrage de F. Van der Meer, *Augustinus de Zielzorger* (dont la 3e éd. en langue hollandaise a paru) à travers la traduction française : *Saint Augustin pasteur d'âmes,* Colmar-Paris, Alsatia, 1955. L'A. relève dans le premier article les améliorations apportées à l'ouvrage dans sa traduction française.

400. *Saint Augustine. His Age, Life and Thought,* par Martin Cyrill d'Arcy and Others, London, Mayflowers Publ. Co — New York, Meridian Books, 1957, 367 p.

Ce volume est une réédition de *A Monument to Saint Augustine,* paru à Londres, Sheed et Ward, 1re éd. 1930, 2e éd. 1945.

401. *Great Saint Augustine,* par Evan Schmid, illustr. par Mary K. Rappelli, Notre Dame (Ind. U.S.A.), Dujarie Press, 1957, 93 p.

402. *Neue Stilporträts.* Der heilige Augustin - Schiller - Schopenhauer - Bismarck - Malvida von Meysenburg-Liselotte von der Pfalz, dans *Psychologische Hefte der Siemens-Studiengesellschaft für praktische Psychologie* (Hannover) I, 1957, 17-20.

403. *Saint Augustin, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie,* par André Cresson, 3e édit. Collection Philosophes, Paris, Presses universitaires françaises, 1957, 152 p.

404. *Sant'Agostino,* par Giovanni Papini, 5a ed. riveduta, « Letteratura contemporanea. Saggi », Firenze, A. Vallecchi, 1957, 310 p.

405. *Santo Agostinho,* par Giovanni Papini, Braga, 1957, 324 p.

406. *Sant'Agostino,* par Luigi Bertrand, trad. par A. Masini, 4e éd., Milano, Vita e Pensiero, 1957, 380 p.

407. *St. Augustine and his search for faith,* par Milton Lomask, illustr. par Johannes Troyer, Vision Books, New York-Toronto, Farrar, Straus et Cudahy ; Ambassador Books, London, Burns Oates & Washbourne, 1957, 190 p.

408. *Saint Augustine,* par David Greenwood. Foreword by H. Em. Cardinal Griffin, New York, Vantage Press, 1957, 21 × 13, 155 p.

Dans la préface l'A. nous avertit qu'il a voulu écrire une « biographie populaire ». Ce n'était pas pour se faciliter la tâche ; le lecteur ne tardera pas à s'en rendre

compte : il lui est demandé une assez grande connaissance de l'Antiquité païenne et chrétienne. En plus l'A. s'est assimilé le meilleur de la littérature parue sur Aug, jusqu'en 1954 : les problèmes soulevés ou plutôt les solutions adoptées le prouvent, bien qu'il n'y ait que peu de références et rien qui ressemble à une bibliographie. L'A. reste dans l'ordre des faits, évitant les explications psychologiques facilement arbitraires : pourquoi, cependant, ne fait-il aucune allusion à la « vision d'Ostie » ? Quelques remarques : il ne me semble pas heureux de comparer les *Confessions* à l'*Imitation de Jésus-Christ* (p. 93) ; le jugement porté sur la composition de la *Cité de Dieu* est à reviser (p. 126) ; on a l'impression que, pour l'A., Donat de Carthage et Donat de Casae Nigrae sont des personnages distincts (p. 98) et que le gros des Circoncellions était formé par des moines en rupture de ban (p. 79) ; l'explication des trois sceaux manichéens n'est pas exacte : le signaculum sinus (= *womb* plutôt que *breast*) concerne l'abstention sexuelle (p. 43). Une ditographie (p. 30 en bas et 31) gêne la lecture. Ce ne sont que des remarques de détail, qui n'infirment pas la valeur intrinsèque de cette biographie.

A. d. V.

409. *Letteratura latina cristiana*, par Michele Pellegrino, coll. Universale studium, n. 48, Roma, Editrice Studium, s. d. (1957), 17 × 11, 189 p.

Ce petit manuel de littérature latine chrétienne que nous avons déjà présenté dans la *Revue des ét. aug.*, V, 1959, p. 453, donne un bref — trop bref — aperçu de l'activité littéraire d'Augustin, voir les pp. 95-108.

DU XII^e SIÈCLE AU XIV^e SIÈCLE.

410. *A proposito dell'autorità di S. Agostino nelle « Sentenze » di Pietro Lombardo*, par Prospero Stella, dans *Miscellanea Lombardiana*, pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, Novara, Istituto Geografico de Agostini, 1957, p. 89-101.

Pour suggérer, par un exemple, l'autorité de saint Augustin dans le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, l'A. analyse la Dist. I^a du livre I^er, où il est question de la Trinité : passage d'autant plus intéressant qu'il permet une comparaison avec une œuvre qu'Aug. écrivit ex professo sur le même sujet, le *De Trinitate*. L'éd. du *Liber Sent.* de Quaracchi donne 268 références à saint Aug. (dont 15 à des œuvres inauthentiques) ; 176 références sont empruntées au *De Trinitate ;* si bien que F. Cavallera, *Saint Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Archives de philosophie*, VII, 1930, 438-451, a pu caractériser la section du Livre des Sentences qui traite de la Trinité comme une anthologie, une compilation augustinienne. L'A. n'est pas d'accord : Pierre Lombard utilise Augustin, non comme un compilateur l'aurait fait, mais comme un penseur qui garde son originalité propre. D'abord, quant à la place qu'il donne à la Trinité dans sa systématisation, P. Lombard s'inspire bien du *De doctrina christiana*, I, 2 ; 3 ; 5 ; mais il transpose le texte augustinien sur un autre plan. Le développement de ce plan commande à son tour l'utilisation des textes nombreux empruntés au *De Trinitate*, textes que le Lombard choisit à bon escient et ne craint pas d'adapter à son schème. Si l'influence d'Aug. est indéniable, elle n'infirme pas mais souligne, l'A. le prouve, l'originalité propre du *Livre des Sentences*.

A. d. V.

411. *Gerhohi praepositi Reichersbergensis Opera inedita.* I. *Tractatus et Libelli*, cura et studio PP. Damiani ac Odulphi VAN DEN EYNDE et P. Angelini RIJMERSDAEL, O.F.M. Accedunt *Gerhohi Epistolae tres* quas... edidit Petrus CLASSEN. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 8, Romae, ap. Pontificium Athenaeum Antonianum, 1955, 25,5 × 18, XX-384 p. — II. *Expositionis Psalmorum pars tertia et pars nona*, cura et studio PP. Damiani ac Odulphi VAN DEN EYNDE et P. Angelini RIJMERSDAEL, O.F.M., 2 tomes, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 9 et 10, Romae, ap. Pontificium Athenaeum Antonianum, 1956, XIV-406 ; 407-780.

412. *L'Œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg*, par Damien VAN DEN EYNDE, O.F.M., Spicilegium Athenaei Antoniani, 11, Romae, ap. Pontificium Athenaeum Antonianum, 1957, 25,5 × 18, X-426 p.

Nous signalons cette édition d'œuvres de Géroch de Reichersberg (1093/94-1169) et cette étude sur son œuvre littéraire parce que les curieux de l'influence augustinienne sur les auteurs du moyen âge y trouveront, en passant, de nombreux témoignages ; il suffit de jeter un coup d'œil sur les *Indices* (II, II, 727-773) pour s'en convaincre. La lecture de l'un ou de l'autre traité ou libelle, par ex. du *Libellus de ordine donorum* (I, 63-165), sans parler de l'*Expos. psalmorum* (II), y trouvera de nombreuses traces d'idées augustiniennes, que les éditeurs n'ont pu relever par manque de citations explicites ou implicites. A cela rien d'étonnant, vu le climat augustinien que respire la pensée du haut moyen âge. Et cela pose le problème des sources, indirectes ou directes. Dans son étude sur l'œuvre littéraire de Géroch, l'A. soulève ce problème à propos du *Commentaire sur les psaumes* (p. 296-302) et il estime à juste titre que « les concordances doctrinales et littéraires qui existent un peu partout entre les *Enarrationes* de l'évêque d'Hippone et l'*Expositio* du prévôt de Reichersberg s'expliquent le plus souvent par une source intermédiaire. De-ci de-là toutefois, Géroch s'est donné la peine de contrôler ses sources immédiates sur l'original même » (299). L'A. ne signale qu'incidemment (p. 6) la querelle des deux règles d'Augustin (Ad servos Dei ; Disciplina monasterii) et l'activité de Géroch en faveur de cette dernière : il renvoie à J. Mois, *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI-XII. Jahrhunderts*, Munich-Freising, 1953, p. 125-129 ; 248-265. Une curiosité : une révision de ses œuvres commencée « à la manière des Retractations de saint Augustin », sous le titre *Sacrificium quod in sartagine coquitur* (cf. Lev., II, 4-7) devient une diatribe contre les adversaires : le titre primitif fut changé par Géroch lui-même en *Liber de gloria et honore Filii hominis.*

A. d. V.

413. *La Théologie au douzième siècle*, par M.-D. CHENU, préface d'E. Gilson, « Études de philosophie médiévale », XLV, Paris, Vrin, 1957, 25 × 17, 413 p.

Plusieurs chapitres de l'ouvrage ont déjà été publiés, entre autres, le chap. III : « Conscience de l'histoire et théologie » (cf. *Bulletin aug.* pour 1956, n. 186) ; mais ils sont repris et complétés pour former une étude synthétique, destinée à décrire l'évolution théologique du XII^e^ siècle aboutissant à l'apogée du XIII^e^. On y distingue deux étapes : la première est celle des *premiers scolastiques* qui, tout en continuant l'enseignement des Pères, commencent à découvrir la valeur de la *nature*, spécialement dans l'homme, avec l'importance du temps, condition de progrès ; aussi, pour expliquer la Révélation, se servent-ils plus consciemment d'instruments humains, d'abord des ressources de la grammaire, puis du platonisme venu direc-

tement du Timée ou indirectement par saint Augustin, Boèce, Denys l'aréopagite ; Boèce surtout leur fournit une logique, un vocabulaire et de bonnes définitions. Enfin, comme moyen universellement pratiqué pour atteindre les réalités spirituelles, on trouve l'usage technique de l'allégorie. Or, en cette étape, saint Augustin est présent partout : ainsi, son principe « qu'il faut épuiser les explications naturelles avant de recourir aux miracles (cf. p. 29) aide à découvrir la *nature ;* comme aussi l'affirmation que Dieu manifeste sa puissance autant par les merveilles de la nature que par les miracles (p. 46). Il est vrai qu'Augustin insiste sur les dangers de la concupiscence et sur la corruption de l'homme pécheur. Ici, les scolastiques restent fidèles certes à la spiritualité augustinienne de vie intérieure et de mépris du monde, fondée sur le fait historique des trois états de notre nature (intègre, déchue, réparée) cf. p. 50 ; mais ils soulignent aussi la bonté de la nature créée dans le monde et dans l'homme : d'où le rôle des vertus naturelles et de nos techniques utilisant les lois de la nature (p. 35, 37, 49). Même pour découvrir les ressources de la grammaire, ils font appel à Aug. : par ex., Jean de Salisbury lui emprunte le principe : « Semper est verum quod semel est verum » (p. 99, note 4) ; et le mot de *In Io. Ev., tract.* 45, n. 9 : « Verba mutata, sed non fides », sert à expliquer par le *temps des verbes*, la même foi avant et après Jésus-Christ. D'ailleurs, les porrétains, adversaires du réalisme platonicien, répudieront le rôle des Idées divines, malgré l'autorité d'Aug. (p. 106). C'est surtout en philosophie que l'augustinisme inspire le XII^e^ siècle, et l'on peut dresser une série de thèses platoniciennes sur Dieu, le monde et l'homme où Aug. a christianisé Plotin et qui forment le « bien commun » des penseurs de ce temps (p. 115-118). Certaines théories platoniciennes, comme celle de l'Ame du monde, viennent d'autres sources, mais elles se distinguent aisément et finissent par être éliminées (p. 120-121). L'influence dionysienne va aussi dans une autre direction : elle insiste sur l'unité divine au-delà de nos concepts et sur la hiérarchie des êtres d'où vient leur degré métaphysique (p. 128-131) ; Aug. parle plutôt des *Idées* où notre intelligence trouve sa lumière, et de l'*ordre* fondant la vie morale et sociale ; de plus, en distinguant clairement l'œuvre créatrice de l'œuvre du salut par Jésus-Christ, il favorise l'importante distinction de la nature et de la grâce, tandis que la hiérarchie dionysienne, plus objective et métaphysique, tend à les confondre (p. 132). Mais les scolastiques sont davantage frappés des ressemblances et ils unissent les deux sources, ils amalgament les vocabulaires et expliquent souvent Denys par Augustin. De même, le « *Liber de causis* », autre source d'un platonisme très différent d'Aug., leur permet d'éclairer par la théorie précise des quatre causes la participation augustinienne (p. 136) ; tandis que Boèce leur fournit une langue abstraite qui précise, mais aussi appauvrit le vocabulaire plus mystique d'Aug. (p. 147, note 3). Dans l'usage du symbolisme enfin, et la technique de l'allégorie, c'est encore Aug. qui est le grand inspirateur, soit par son exemple : symbolisme des nombres (p. 163), âme image de Dieu (p. 169), etc., et spécialement par la théorie du *signe* du *De doctrina christ.* (cf. p. 172, 174, 178) ; celle-ci favorise même la continuité entre le rôle de l'allégorie et celui de l'analogie conceptuelle pour connaître en quelque façon la Divinité transcendante (p. 181). On l'observe également dans la théorie des sacrements et de leur causalité, où cependant la notion aristotélicienne d'instrument permettra un grand progrès.

La deuxième étape, celle de l'évolution théologique au XII^e^ siècle qui aboutit au IV^e^ Concile de Latran (1215), chevauche dans le temps avec la première, en la prolongeant : il s'agit d'un tournant dans la vie sociale qui fait passer l'action de l'Église du milieu *féodal :* Seigneurs, princes-évêques, grands monastères, classe dirigeante terrienne, qui avait tendance à absorber en elle l'Église militante — vers le *milieu bourgeois* et *ouvrier*, commerçant et universaliste qui va conquérir son indépendance et s'organiser en puissantes corporations où l'Église s'insérera par ses universités et ses ordres mendiants. Le mouvement naît et s'amplifie au XII^e^ siè-

cle par un réveil évangélique, chez les moines, les clercs et aussi les laïcs où les plus fervents proclament le retour à la pauvreté et charité des premiers siècles de l'Église. A ce mouvement profond de rénovation spirituelle, doit s'adapter la théologie en s'inspirant de l'Écriture révélée ; tandis que les papes, spécialement Innocent III, soutiennent ce renouveau en corrigeant ses déviations, comme celles d'Arnault de Brescia, Joachim de Flore, Amaury de Bènes. D'autres influences encore agissent sur la théologie, surtout la meilleure connaissance acquise des Pères grecs ; et, dans les écoles, l'éveil métaphysique qui couronne la « querelle des universaux » ; si bien qu'à la fin du siècle, une nouvelle autorité doctrinale se forme, à côté de l'Écriture et des Pères : celle des « Magistri » : groupement des professeurs en théologie dont les cours, ouvrages et décisions officielles prendront toute leur importance avec les Universités du XIII^e siècle. Et l'A. conclut en évoquant dans cette évolution, l'union de la Tradition et du Progrès. En cette deuxième phase, l'action de saint Augustin est moins apparente, mais reste puissante. C'est en adoptant sa *Règle* que les clercs et chanoines réguliers se réforment (p. 234-235) ; sa théologie continue à inspirer les maîtres et suscite des résistances aux influences grecques (p. 286-289) : celles-ci, par leur valeur, surtout celles d'Aristote et de Denys, finissent par pénétrer en s'amalgamant aux théories traditionnelles (p. 291-294) ; mais en psychologie, l'augustinisme domine nettement les vues métaphysiques de l'Aréopagite (p. 297-299). Ainsi, cette interférence se manifeste dans les vocabulaires : l'A. signale (chap. XVII) la notion de *forme* où se retrouve souvent le sens augustinien (p. 374), et il remarque avec raison qu'en plusieurs cas (mens, cor, illuminatio, etc.) la langue d'Aug., par sa richesse intuitive, résiste aux précisions de l'abstraction aristotélicienne (p. 385). Mais ce ne sont là que quelques exemples plus saillants des richesses de cet ouvrage, où les multiples détails analytiques sont ordonnés en grands courants qui éclairent l'évolution théologique du XII^e siècle.

F.-J. T.

414. *Complementary Note on the early scholastic* Commentarii in psalmos, par D. VAN DEN EYNDE, dans *Franciscan Studies*, 17, 1957, p. 149-172.

En plusieurs de ces Commentaires sur les psaumes que l'A. tend à dater du milieu du XII^e siècle on retrouve des emprunts à saint Augustin, emprunts qui ne sont pas toujours faits directement sur le texte d'Augustin, mais parfois d'un commentaire sur l'autre, par ex. une citation du *De quant. animae*, 16, n. 27 présentée par le Pseudo-Remi sous l'autorité de « quidam », est attribuée à des « philosophi » par Bruno le Chartreux. Dans le commentaire du Pseudo-Remi publié dans *Migne*, PL 131, se retrouve par trois fois l'expression « regio dissimilitudinis » ; cf. *in ps.* 94 (PL 131, 641) et *in ps.* 134 (PL *ib.*, 794) ; voir P. Courcelle, *Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la « Région de dissemblance »*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1957, p. 5-33 ; et *Rev. ét. aug.*, 1957, p. 429.

G. F.

415. *Note sur deux œuvres théologiques du XII^e siècle : Alain de Lille : « Expositio prosae de Angelis », Achard de Saint-Victor : « De Trinitate »*, par M.-T. D'ALVERNY, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CXII (année 1954), 1955, 247-250.

Achard de Saint-Victor, évêque d'Avranches de 1160 à 1171 écrivit un *De Trinitate*, dont on vient de retrouver deux tractatus de respectivement 50 et 21 capitula, dans un recueil d'opuscules de saint Anselme, conservé au couvent de Saint-Antoine à Padoue, daté de 1352 : Ms. Antoniana, Scaff. v. 89, f. 177-188. Des extraits des

chap. 14 et 15 du premier tractatus, cités sous le nom d'Achard et le titre *De Trinitate* dans l'*Eulogium ad Alexandrum papam* de Jean de Cornouailles (éd. N. M. Haring, *Mediaeval Studies*, XIII, 1951, 267) rendent l'identification certaine. La théologie trinitaire d'Achard se réclame d'Augustin, mais elle utilise aussi Boèce et s'inspire vraisemblablement de Thierry de Chartres.

A. d. V.

416. *Des Aage von Dänemark « Rotulus pugillaris » im Lichte der alten Dominikanischen Konventstheologie*, par Angelus Walz, dans *Classica et Mediaevalia*, XV, 1954, 198-252 ; XVI, 1955, 136-194.

Il s'agit d'un ouvrage, sorte de manuel de théologie pratique, appelé « Rotulus pugillaris », qu'Augustin de Dacie O.P. (Augustinus Dacus, Aage de Danemark) écrivit au XIII^e^ siècle à l'usage de ses jeunes confrères. Il ne faut pas confondre cet opuscule avec le *Rotulus manualis*, conservé dans 4 manuscrits : München, Staatsbibl. Clm 28505 ; Klosterneuburg, Stiftsbibl. cod. 179 ; Göttingen, Universitätsbibl. Hs Lüneburg 18 ; Lübeck, Stadtbibl. Ms. theol. lat. 149. Ce dernier manuel (anonyme) s'occupe surtout de théologie dogmatique ; et, bien qu'il reproduise partiellement l'introduction du *Rotulus pugillaris* et sa division de la matière, il forme un ouvrage indépendant. Après une introduction biographique et littéraire (XV, 198-252), l'A. donne l'édition critique du texte (XVI, 136-194) d'après le Codex Upsal. C 647, f. 159^r^-176^v^, du XIV^e^ siècle, collationné sur ms. Bâle, Bibl. Univers. Codex B X 9, f. 39^rb^-69^rv^, de 1400 environ ; ce sont les seuls mss actuellement connus. Saint Augustin y est assez souvent cité, parfois par le seul nom, parfois par l'ouvrage ; dans chaque cas, l'éditeur a soin d'identifier la référence. Les citations implicites ne sont pas identifiées. On ne peut rien conclure au sujet d'une utilisation directe de l'œuvre augustinienne. Il est même probable, à première vue, que l'A. ne cite Aug. que sur des *Glossaires* et sur le *Décret de Gratien* (cf. *Tract.*, IX, p. 160, 19 ; p. 161, 20).

A. d. V.

417. *Les « Quaestiones de Anima VI ». Manuscrit de la Bibliothèque communale d'Assise n^o^ 159. Attribuées à* Matthieu d'Aquasparta, édition de A.-J. Gondras, dans *Archives d'histoire doctrinale et litt. du Moyen Age*, année 1957, Paris, 1958, p. 203-352.

Dans l'introduction, l'A. s'explique sur les caractéristiques de cette édition de V Questions attribuées avec raison, dit-il, à Matthieu d'Aquasparta ; et il donne une analyse de leur contenu. Il note, p. 215, que Matthieu se réclame volontiers de saint Augustin, comme son maître saint Bonaventure. Dans le même esprit, il insiste davantage, dans le problème de l'union de l'âme et du corps, sur la *substantialité* de l'âme spirituelle ; et pour expliquer qu'elle reste néanmoins « forme substantielle » de l'homme, il recourt à la notion augustinienne d' « inclination naturelle au corps » (cf. p. 222). L'édition elle-même, p. 227-352, faite avec soin, s'efforce de corriger les nombreux passages corrompus des manuscrits collationnés.

F.-J. T.

Sur l'*Influence augustinienne* du XII^e^ au XIV^e^ siècle, voir aussi n^os^ 323, 327, 333 343, 344 à 347, 351, 354, 355, 357, 370, 376, 377, 392, 393.

DU XV^e SIÈCLE — XVIII^e SIÈCLE.

418. *Das christliche Weltbild.* Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie, par Otto A. Dilschneider, Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951, 23 × 15, 324 p., toilé DM 19, 20.

« La vision chrétienne du monde. Fondements et réalité d'une académie évangélique. » Cette étude, inspirée par le sentiment aigu de l'abîme qui sépare le domaine de la théologie (de la foi) du domaine des sciences, et par le désir sincère d'y remédier, cherche à établir les fondements d'une nouvelle « université » dans le cadre d'un christianisme évangélique, ouvert à l'œcuménisme. Ce qui nous intéresse ici, c'est le rapport « Paul-Augustin-Luther », qui après avoir été exposé, p. 16-22, revient souvent en référence au cours de l'ouvrage. Ce rapport — qui veut exprimer une dépendance — simplifie la réalité, mais n'en a pas moins déterminé le christianisme occidental, le centrant sur le péché et la rédemption, bref sur le salut de l'homme individuel. Le christianisme de Luther et d'Augustin est fondé sur une semblable expérience de la corruption personnelle et de la grâce qui sauve ; Saul, au contraire, n'a pas été converti de l'angoisse du péché mais du sentiment de sécurité dans la loi. Luther, toujours d'après l'A., a découvert saint Paul de par lui-même, non à travers Augustin, mais a trouvé ensuite dans Augustin la confirmation de « sa » découverte de saint Paul. Je ne serais pas si affirmatif : d'autres « hommes de science » (p. 15) qui cherchent à découvrir quelle a été la formation théologique reçue par Luther dans son ordre religieux ne sont pas loin d'accepter une influence augustinienne sur Luther avant 1513 à travers Hugues de Viterbe et Grégoire de Rimini. Quoi qu'il en soit, si l'A. laisse en suspens la question de savoir si Luther a bien compris Augustin, il est des plus clairs à affirmer que « nous nous sommes laissé imposer à travers Luther-Augustin un tout autre saint Paul que celui qui se révèle dans le Nouveau Testament » (p. 19) et cela pour notre malheur. Ceci peut être vrai pour le christianisme évangélique, point de vue exclusif auquel l'A. se place ; l'est-il autant pour le christianisme catholique romain ? Celui-ci connaît certes le saint Paul et l'épître aux Romains et aux Galates, mais aussi celui des épîtres aux Thessaloniciens, Corinthiens, Colossiens, Ephésiens... De même, Augustin n'est pas seulement l'A. des traités contenus dans le 8^e vol. d'Amerbach (p. 16)... il a écrit, entre autres ouvrages, les traités sur l'évangile de saint Jean, et la pensée johannique ne lui est pas étrangère (p. 107) : sa doctrine, l'A. l'admet (p. 45 et 153), embrasse bien plus que le seul problème du péché et de la grâce dans l'homme individuel ! Et s'il est vrai — mais à de sérieuses réserves près — que Thomas, et non Augustin, a formé le moyen âge (époque qui a réalisé une « université », une vision chrétienne du monde), qui pourrait expliquer Thomas sans Augustin ? Le rapport « Paul-Augustin-Luther » est extrêmement commode comme schéma de travail : à mon avis, il n'explique pas la situation que l'A. déplore et à laquelle il veut remédier. Le rapport inverse serait plus près de la réalité, « Luther-Augustin-Paul », en laissant à Luther et à ses successeurs la responsabilité du rétrécissement imposé et à la pensée théologique de saint Augustin et à la révélation totale dont saint Paul a été l'intermédiaire.

A. d. V.

Sur *Luther*, voir aussi n^os 378, 379.

419. *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, par Luchesius Smits, I. *Étude de critique littéraire*, Assen, van Gorcum et C^ie^, 1957, 24,5 × 16, 338 p. ; II. *Tables des références augustiniennes*, Assen, van Gorcum et C^ie^ ; Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Béatrice Nauwelaerts ; 1958, 24,5 × 16, 296 p.

Le problème que l'A. s'est proposé d'étudier est celui de l'influence de la pensée de saint Augustin sur l'œuvre de Calvin. C'est avant tout un problème de doctrines ; mais il est impossible de l'aborder sans avoir auparavant résolu le problème littéraire. Ce travail, intéressé à la rencontre historique et matérielle de Calvin avec les textes augustiniens, pouvait se faire sans préjuger de l'influence doctrinale. A quelques exceptions près cependant : le choix par Calvin des citations augustiniennes, plus encore l'omission de certaines autres, sont doctrinalement significatifs ; la manière de citer les textes, parfois par un raccourci radical (I, p. 246) pourrait s'expliquer aussi par une interprétation doctrinale personnelle à Calvin. Sur ces points, le vol. III annoncé nous donnera sans doute des éclaircissements. *L'étude de critique littéraire*, que l'A. nous présente dans le vol. I et dont les résultats matériels sont traduits en *tables des références augustiniennes* dans le vol. II, forme un tout en lui-même dont on peut entreprendre la lecture avec profit. C'est dans les chapitres II et III que s'accomplit l'essentiel de la recherche. Car tout ce que l'A. a rassemblé de témoignages sur l'influence augustinienne dans la formation de Calvin (chap. I) — son séjour au collège de Montaigu, son contact indirect avec des textes augustiniens dans le *Livre des Sentences* et dans le *Décret de Gratien* — vaut en grande partie pour ses condisciples et ne prend de relief que par la fidélité de toute une vie à cette formation. J'en dirais volontiers autant de l'influence d'Augustin dans sa conversion : l'A. réussit à définir le contenu de cette conversion et à déterminer l'écrit augustinien où Calvin semble avoir puisé les idées qui la décidèrent, *De spiritu et littera ;* mais Calvin « ne fut pas le seul à se convertir à la Réforme sous l'influence d'Augustin (p. 23) » : l'importance de cette influence s'affirme dans les nombreux passages augustiniens des œuvres du réformateur (p. 25) ; faire l'inventaire de ces passages, voilà l'objet de l'art. 1 du chap. II, p. 25-117. Le fait que l'histoire de l'œuvre principale de Calvin, l'*Institution*, se confond avec l'histoire de l'ensemble de ses écrits, chacune de ses 5 éditions reprenant les questions doctrinales traitées dans les écrits parus entre-temps et remployant (p. 110-113), avec des textes nouveaux, des citations augustiniennes antérieures, permet à l'A. d'organiser chronologiquement son enquête en cinq étapes, chaque étape correspondant à des préoccupations doctrinales et polémiques nouvelles et occasionnant un nouveau recours à Augustin. Il y a donc dans ce magistral article bien plus qu'un relevé matériel des références (cf. les tableaux à la fin de chaque paragraphe) : l'histoire circonstanciée de la formation de l'œuvre réformatrice de Calvin où s'insère au fur et à mesure l'influence augustinienne. L'art. 2 du même chapitre, plus technique, plus érudit encore, passe en revue les passages augustiniens identifiés par Calvin et par les éditeurs successifs de ses œuvres (p. 118-137). Les résultats de cette enquête sont présentés dans un tableau très suggestif, p. 139 : on y voit la part, respectable pour son temps, de Calvin, la part assez minime des éditeurs et la part de l'A. qui est supérieure à celle de Calvin lui-même. Dans le chap. III (p. 140-236), l'A. reprend le problème du point de vue des œuvres de saint Augustin ; car il n'est pas indifférent, pour pouvoir déterminer l'orientation doctrinale de l'influence augustinienne sur Calvin, de savoir quelles œuvres il cite de préférence et combien de fois, et quelles œuvres il ne cite pas (p. 182). L'A. traite successivement des écrits authentiques, des écrits apocryphes et des conciles africains et II^e^ d'Orange, qui selon Calvin reflètent les idées d'Augustin. Pour les œuvres authentiques, l'A. s'en tient à la division traditionnelle en 12 groupes, esquissant pour chaque groupe le degré d'intérêt que Calvin y portait : des tableaux chiffrés matérialisent le résultat de l'enquête.

Calvin estimait les *Retractationes* comme témoin de l'évolution dans la doctrine de saint Augustin. A propos des écrits pseudo-augustiniens, l'A. étudie l'état de la critique d'authenticité au temps de Calvin et en quelle mesure Calvin la fait sienne : Calvin dépend de la critique d'Erasme, mais reste cependant personnel dans ses jugements et leur motivation ; il sait discerner aussi dans les apocryphes-compilations la part augustinienne authentique (p. 195). De toute évidence Calvin a dû avoir à sa disposition une édition complète des œuvres d'Augustin. L'A. prouve que ce fut l'édit. d'Erasme, mais ne spécifie, ni à partir de quelle époque Calvin disposait d'une édition *complète* par Érasme, ni de quelle édition il disposait. Il est incontestable qu'en 1543, rédigeant sa *Defensio... c. Pighium* il avait sous la main le t. VII de l'Ed. 1528 (p. 204) ; mais avant 1543 et après ? Or, dans cette même apologie, Calvin se défend de n'avoir pas cité Chrysostome ni Jérôme par manque de livres... « excepto uno Augustini volumine, quod mihi commodato datum erat » (cité p. 238, n. 1). L'éd. des Opera omnia d'Aug. ne fut pas la seule source des références augustiniennes : il y eut encore les *Livres des Sentences* et le *Décret de Gratien* (p. 206-211), les écrits d'auteurs contemporains de Calvin, partisans ou adversaires (p. 211-213), les conciles africains et le II^e^ d'Orange, auxquels l'A. consacre un article spécial (220-236). Pour le texte de ces conciles, Calvin ne disposait que du *Décret de Gratien* et de l'éd. de Crabbe : il ne put donc éviter certaines erreurs, malgré son sens critique : ainsi considère-t-il le IV^e^ C. de Carthage comme un concile africain, et les décrets de ce concile comme couverts par l'autorité d'Augustin. J'ai dit plus haut que dans les chap. II et III s'accomplit l'essentiel de l'enquête ; ajoutons tout de suite que les tables qui forment le vol. II, en matérialisent les résultats et les rendent utilisables pour un contrôle et une recherche ultérieures ; à condition toutefois que l'on se soit familiarisé avec le système technique de procédés typographiques et de sigles, imaginé par l'A. pour caractériser chacune des références. Bien entendu, le classement se fait : 1. d'après l'ordre chronologique des œuvres de Calvin — ce qui correspond au chap. II du vol. I —, et 2. d'après l'ordre alphabétique des écrits augustiniens, ce qui correspond au chap. III du vol. I. Des tables auxiliaires donnent utilement la concordance entre les numérotations ancienne et moderne des *Lettres* et des *Sermons* d'Augustin, la chronologie des écrits d'Augustin et des œuvres de Calvin. Les chap. II du vol. I, la méthode de travail de Calvin (p. 237-253) et V, l'autorité reconnue à saint Augustin par Calvin (p. 254-271), réunissent une série de constatations qui sont autant des conclusions de l'enquête de critique littéraire que des principes directeurs de l'étude doctrinale annoncée, vol. III, sur la fidélité de Calvin à la pensée théologique d'Augustin dans les thèmes principaux qui les ont passionnés tous les deux. Je suis conscient de n'avoir donné dans mon résumé qu'une faible idée de la richesse de l'ouvrage. Je reste étonné, et tout lecteur avec moi, devant l'information vaste et précise de l'A., devant son sens critique, devant la clarté de son exposition soutenue par une puissance de résumer en termes propres et succincts les pensées de Calvin et d'Augustin, ce qui évite d'encombrer le texte courant de citations fastidieuses... et finalement devant l'effort persévérant qui a permis cette réalisation. Je ne puis omettre de féliciter, avec l'A. et à travers lui, l'éditeur, de la magnifique présentation technique de l'ouvrage : mérite d'autant plus grand que l'un et l'autre publient en une langue qui n'est pas leur langue maternelle. Ce mérite n'est aucunément diminué par les quelques erreurs que j'ai relevées et que je me permets de signaler ; vol. I, p. 110, ligne 24, augustiniennes = augustiniens ; 185, note 1, ligne 3 : un = et ; 230, ligne 35-36 : ditographie ; 239, ligne 22, indiguons = indiquons ; 247, ligne 11 : fréquentent = fréquentant, ou fréquemment (?) ; 250, ligne 17 : s'ignifie = signifie ; 260, lignes 17-18 : ditographie ; p. 268, ligne 7 : le même = même.

A. d. V.

420. *Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, par Olegario García de la Fuente, dans *La Ciudad de Dios*, CLXX, 1957, 258-334.

Il s'agit d'un traité inconnu et inédit de Luís de León : *Tractatus de sensibus sacrae Scripturae*. Avant de donner le texte critique (p. 297-334), l'A. consacre de longues pages aux problèmes d'introduction. Le texte se trouve fol. 10^{r}-46^{v} d'un recueil manuscrit (papier, 331 feuillets : 150 × 115 mm, surface écrite : 120 × 70 mm, main du XVI^{e} s.), provenant du couvent augustinien d'Alcoy (Alicante) et conservé à l'Escurial (l'A. n'en donne pas la cote). Dans l'introduction, l'A. affirme à plusieurs reprises la dépendance de Luís de León par rapport à saint Augustin, sans donner des références précises ; il procède de la même manière affirmative quand il passe en revue les théories exégétiques des auteurs du XVI^{e} siècle qui dépendraient tous plus ou moins de saint Augustin. Le lecteur se reportera à l'édition critique du texte, où les citations, directes du moins, sont relevées en note par une référence aux volumes et colonnes de la Patrologie de Migne.

A. d. V.

421. *Le carme Léon de Saint-Jean. Contribution à l'étude des idées et du sentiment religieux en France au XVII^{e} siècle*, par Jean-Pierre Messant, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, section des sciences religieuses, 1957-1958, Paris, 1957, 101-105.

Le carme Léon de Saint-Jean (Jean Macé, 1600-1671) est connu comme prédicateur et comme écrivain. Les historiens l'ont présenté comme un humaniste dévot, comme un apologiste d'esprit thomiste et comme disciple de Jean de Saint-Samson en spiritualité. L'A., au contraire, affirme qu'il n'était pas un humaniste dévot mais un pur augustinien, que son apologétique n'est pas d'inspiration thomiste mais d'inspiration augustinienne et que sa spiritualité ne suit pas la doctrine de Jean de Saint-Samson mais celle de Bérulle : simple position de thèse, dont l'A. fournira sans doute ailleurs les développements.

A. d. V.

422. *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme*, 1640-1643, par Lucien Ceyssens, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fascicule 31, Louvain, Bibliothèque de l'Université-Publications universitaires, 1957, 25,5 × 16,5, LXVI-694 p.

On a déploré souvent l'absence d'un inventaire des sources manuscrites de l'histoire du XVII^{e} siècle, de l'histoire du jansénisme en particulier. Voici une première satisfaction : plus qu'un inventaire, une édition de sources manuscrites relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme, due aux recherches patientes du R. P. Ceyssens et au désintéressement des éditeurs. Ces sources ne couvrent que trois années, 1640-1643, mais trois années importantes, celles qui virent la parution et la condamnation de l'*Augustinus*, et autour de l'*Augustinus* la naissance de deux mouvements antagonistes : le jansénisme et l'antijansénisme. Ce dernier, en effet, est aussi bien que le jansénisme un mouvement extrémiste, qui malgré ses prétentions, accréditées un certain temps dans l'histoire, ne doit ni ne peut être identifié avec la simple orthodoxie catholique (cf. p. VIII-X). Au demeurant, les documents publiés ici nous renseignent moins sur la doctrine que sur des détails historiques, faits et personnes qui s'agitent autour de l'*Augustinus* ; détails plus

instructifs qu'édifiants, car ils révèlent chez les partisans et les adversaires un état d'esprit qui, sous le couvert de faire triompher la vérité, poursuit des triomphes plus intéressés ; détails tragiques parfois, comme la faillite et la triste mort de l'imprimeur Jacques Zeghers ; détails écœurants aussi, comme ces intrigues indignes d'une grande cause, cette exploitation éhontée de « miracles » douteux de Lessius en faveur de sa doctrine, ces railleries faciles mais sans pitié sur le compte de la femme de Zeghers où le grand Bolland se montre petit... Et puis ce manque de tact répété de la part d'un C^al^ Barberini et des internonces Stravius et Bichi. Bref, dès l'origine, nous trouvons dans la lutte entre les jansénistes et les antijansénistes tous les éléments caractéristiques qui s'affirmeront au cours du siècle. A cela rien d'étonnant pour qui veut voir dans l'*Augustinus* non pas seulement un point de départ de cette lutte, mais, ce qu'il était en réalité, un aboutissement unilatéral de la vieille lutte *de auxiliis*. L'introduction présente les personnages, dramatis personae (XLIII-LXII), présentation indispensable à la bonne intelligence des documents. Cette présentation n'a pas dispensé l'A. d'identifier quelques personnages au fur et à mesure de leur première rencontre dans les textes ; je regrette cependant qu'il ne l'ait pas fait systématiquement pour tous. L'index onomastique répare parfois cette omission, mais il ne s'inspire que des documents publiés ici et non d'études préliminaires. Et c'est ainsi, par ex., qu'il présente comme un seul personnage les auteurs des documents n° 152 (Martin l'Hermite) et n^os^ 564, 565, 575, 587 (François L'Hermite), qui sont en réalité distincts par leur âge et par leur origine : SOMMERVOGEL, t. IV, 305, 307. La présentation typographique est soignée, sauf celle de l'introduction où plusieurs négligences ont échappé au correcteur : p. XVI, 12 *trouvert* = trouver ; XXXIX, 3 *qu ioppose* = qui oppose ; XLII, 6 *ses ortir* = de sortir ; *ibid.*, note 3 *passjm* = passim ; XLVI, 6 1909 = 1609 ; XLVII, note 3 *Bich... prudenza, i* = Bichi... prudenza ; LXII, 23 *recueila* = recueil a. Ce volume intéressera tous les augustinisants : il traite en effet d'un élément capital de l'influence augustinienne : l'*Augustinus* de Jansénius. Encore qu'il n'en éclaire pas directement la doctrine, il révèle le climat spirituel de son auteur, de ses défenseurs et de ses adversaires, et par de nombreux biais jette la lumière sur la place tenue par saint Augustin dans le mouvement des idées du XVII^e^ siècle. Je signale au document n° 106 une citation de Denis Petau, consulté au sujet de l'authenticité (!) de l'*Opus imperfectum c. Iulianum*, citation qui intéressera les éditeurs de l'œuvre augustinienne.

A. d. V.

423. *La formation augustinienne du P. B. Lamy de l'Oratoire* (1660-1680), par François GIRBAL, dans *Société des amis de Port-Royal*, Paris, Bibliothèque Mazarine, 8, 1957, p. 48-94.

On sait les difficultés internes et extérieures que l'Oratoire de France a connues au XVII^e^ siècle. Elles ne sont pas toutes d'ordre doctrinal ; mais ses adversaires ont eu l'habileté de faire de la doctrine leur cheval de bataille pour remporter plus aisément des victoires moins nobles mais ardemment poursuivies dans d'autres domaines. Ainsi l'Oratoire eut le malheur d'être impliqué dans la lutte des jansénistes et des antijansénistes autour de la doctrine de saint Augustin. L'article de Fr. Girbal décrit un épisode de cette lutte dont les Pères A. Martin (affaire de Saumur, 1674) et surtout son disciple B. Lamy (1640-1715 ; affaire d'Anger, 1674-1675) firent les frais pour avoir enseigné, le premier dans son cours de théologie positive, le second dans sa « philosophie première » et dans son cours de morale, des propositions de Baïus et de Jansénius sous le couvert d'Augustin. L'A. cherche moins à

justifier ses héros qu'à décrire la genèse, le développement et l'aboutissement de cette cabale ; le lecteur y glanera cependant d'amples détails sur l'augustinisme dans l'Oratoire de France.

A. d. V.

424. *Dom Mabillon*, par Henri Leclercq, Paris, Letouzey et Ané, 2 vol., t. I, 1953, t. II, 1957, 19,5 × 14,5, pagination continue, 1.000 p.

Voici, ouvrage posthume de dom Leclercq, une biographie de dom Mabillon, qui intéressera tous ceux qui admirent les travaux du savant mauriste et s'en servent. Les augustinisants s'attacheront surtout aux chap. xxvi et xxvii, p. 628-679, qui exposent l'histoire de l'édition des œuvres de saint Augustin. L'A. met l'accent sur le rôle joué par Mabillon dans cette édition et dans la défense de celle-ci contre les attaques des antijansénistes. Il révèle une foule de détails curieux et significatifs de la mentalité avec laquelle partisans et adversaires s'affrontaient : la lutte autour de l'édition des œuvres de saint Augustin ne s'explique que comme épisode de la grande lutte autour de la grâce, dont l'enjeu était, depuis Jansénius, la doctrine de saint Augustin.

A. d. V.

Sur l'*Influence augustinienne* du xv^e^ siècle au xviii^e^ siècle, voir aussi n^os^ 348, 361, 364, 369, 370.

ÉPOQUE MODERNE.

425. *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, par Henry Duméry, t. I, Catégorie de sujet, Catégorie de grâce, t. II, Catégorie de foi ; Bibl. de philos. contemporaine, Paris, Presses universit. de France, 1957, 22 × 14, 308 p.

Dans cet ouvrage en deux tomes, D. se propose d'instituer, à l'aide des principes de la phénoménologie de Husserl, une *critique philosophique* de la religion pour en justifier la valeur devant la raison. Cette « philosophie de la religion » est ici appliquée au christianisme. Dans la II^e^ partie consacrée à la « catégorie de grâce, schème de surnaturel », le § III du chap. v : « schèmes patristiques de la grâce », concerne saint Augustin, p. 215-226. Dégageant à son point de vue les grandes lignes des doctrines augustiniennes sur la grâce, D. y distingue deux aspects : le premier, qu'il approuve pleinement, est le plus profond ; la grâce y est pour nos actions un principe d'unité et de libération qui nous fait participer à la liberté même de Dieu : « Dilige et quod vis fac ! » Le second, psychologique, que D. critique sévèrement, reprend les schèmes bibliques « difficiles à manier » dont Aug. fait un usage contestable (cf. p. 219 : la note 1, signale le schème du « péché héréditaire » dont D. s'inquiète). Dans sa lutte contre Pélage surtout, Aug., adoptant le terrain du moralisme, essaie d'établir la nécessité de la grâce par des théories (distinction entre grâce d'Adam et du Christ, « massa damnata », Prédestination) que D. trouve fort contestables. Mais il est difficile en un bref compte rendu d'indiquer toutes les nuances de jugements, affirmés ou suggérés par D. en termes souvent fort techniques : s'il relève bien des points qu'il juge « faibles », il rend aussi pleine justice aux grandes intuitions augustiniennes et il les caractérise clairement. C'est par méthode qu'il mesure la valeur de toutes les thèses augustiniennes (comme toutes les autres d'ail-

leurs) sur la valeur de sa propre philosophie ; et celle-ci refuse à notre connaissance du mystère divin la portée intellectuelle que saint Augustin (et saint Thomas après lui) lui ont justement reconnue.

F.-J. T.

426. *Augustinus und der Geist des Abendlandes*, par Joseph Klein, dans *Evangelische Theologie*, 1954, 543-563.

En ce discours tenu en l'honneur de saint Augustin à l'occasion du XVI^e^ centenaire de sa naissance, l'A. relève l'influence considérable de ce docteur sur la philosophie et la théologie de l'Occident. Il a adopté la métaphysique de Platon, surtout sa théorie des idées et de l'illumination, et il l'a intégrée, grâce à sa foi, en un système agréé par un grand nombre de penseurs chrétiens jusqu'à Descartes ; et son influence continue à s'exercer. Mais l'A., qui est protestant, juge que cette irruption de Platon à travers Augustin dans l'explication des vérités de foi est déplorable, et il pense que le « Crede ut intelligas » qui commande toute la pensée augustinienne aboutit à opposer entre elles philosophie et théologie (p. 554). Il reconnaît certes le rôle historique d'Augustin ; mais ses préjugés contre toute collaboration féconde de la raison avec la foi l'empêchent d'en voir la valeur.

F.-J. T.

427. *Centenario Agustiniano. La inquietud Agustiniana*, par Benito Domínguez, dans *Revista Javeriana*, XLII, 1954, 25-32.

428. *Centenario Agustiniano. Verdad-Dios*, par Benito Domínguez, dans *Revista Javeriana*, XLII, 1954, 118-123.

Ces deux articles, qui s'inspirent principalement des *Soliloques*, mettent à la portée de lecteurs cultivés l'essentiel de la démarche spirituelle par laquelle Augustin est parvenu — et par laquelle tout homme peut parvenir — de son inquiétude fondamentale et de son désir inné du bien et du vrai à la découverte de Dieu, Vérité immuable et béatifiante.

Sur l'*Influence augustinienne* à l'époque moderne, voir aussi n^os^ 340, 349.

ORDRE DE SAINT AUGUSTIN.

429. *The Seventh Centenary of the Great Union of Augustinians*, par M. B. Hackett, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, vol. LXXXVII, 1957, 13-24.

Un aperçu historique de la réalisation de la grande union des Ermites de saint Augustin en 1256, principalement d'après F. Roth, *Cardinal Richard Annibaldi first protector of the Augustinian Order* 1243-1276, dans *Augustiniana*, II, 1952, 26-60 ; 108-149 ; 230-247 ; III, 1953, 21-34 ; 283-313 ; IV, 1954, 5-24.

430. *Kleine Beiträge zur Literargeschichte der Scholastik.* Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannten Quästionen des Thomas von Sutton O.P., Johannes von Paris O.P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O.E.S.A., par Franz Pelster, dans *Scholastik*, XXXII, 1957, 247-255.

L'A. décrit et analyse le codex 739 de la bibliothèque municipale de Toulouse. Le contenu en est très scolastique et nullement augustinien. Mais les historiens de l'ordre des Ermites de saint Augustin y trouveront des renseignements sur l'œuvre de quelques membres de cet ordre : Gilles de Rome, Henri de Friemar et un troisième qui pourrait bien être aussi Henri de Friemar.

A. d. V.

431. *Hermann von Schildesche O.E.S.A.* († 8 *Juli* 1357). *Zum* 600. *Wiederkehr seines Todestages*, par Adolar Zumkeller, dans *Augustiniana*, VII, 1957, 57-99 ; 282-312 ; 457-484 ; VIII, 1958, 113-128.

A l'occasion du sixième centenaire de la mort de Hermann von Schildesche, 8 juillet 1357, A. Zumkeller consacre une biographie à cet homme dont l'influence fut grande dans son Ordre et dans l'Allemagne de son temps : nous la signalons ici comme une contribution à l'histoire de l'Ordre des Ermites de saint Augustin. L'augustinisme, s'il existe, d'Hermann von Schildesche, n'est pas mis en lumière. L'A. parle, VII, 457-464, de l'activité littéraire de son héros, énumère ses œuvres, affirme ici et là une influence augustinienne, mais ne l'étudie pas ex professo par quelque analyse littéraire que ce soit.

A. d. V.

432. *John Capgrave, O.E.S.A.* (Lynn, 21 April 1393 — Lynn, 12 August 1464), par Alberic de Meijer, dans *Augustiniana*, V, 1955, 400-440.

433. *John Capgrave, O.E.S.A.* (1393-1464). *Bibliography*, par Alberic de Meijer, dans *Augustiniana*, VII, 1957, 118-148 ; 531-575.

Le premier article donne une biographie de John Capgrave « le plus grand Anglais des Ermites de saint Augustin » ; le second, une bibliographie, qui se divise comme suit : 1. *biographies* (p. 118-141) avec un Appendice (œuvres éditées, comptes rendus, travaux, anthologies, études de détails, p. 141-148) et 2. *œuvres de Capgrave* (p. 531-572), avec une liste des œuvres conservées et des œuvres perdues, ainsi qu'un essai de chronologie (p. 572-574). Il y a, c'était inévitable, de nombreuses redites dans le second article. L'A. ne donne pas le contenu des œuvres de Capgrave ; il n'est donc pas possible de savoir par lui, si et en quelle mesure ce fameux Augustin anglais s'inspire de saint Augustin. Nous fiant aux titres, nous relevons, pour ce bulletin, les œuvres suivantes : *Concordia*, ou *De Augustino et suis sequacibus*, appelé parfois, à tort, *Vita S. Augustini* (perdu) : *Augustiniana*, VII, p. 547, n. 26 ; voir aussi V, p. 414-415. *The Life of St Augustine :* VII, p. 555, n. 38 (manuscrits, édition) ; voir aussi VII, p. 143, n. 83 et 84 ; V, p. 423-424. *Tretis of tho Orderes that be under the Rule of oure Fader Seynt Augustin :* VII, p. 558, n. 40 (manuscrits, édition) ; voir aussi V, p. 424-426. *De Fidei Symbolis libri tres :* VII, p. 543, n. 24 (manuscrits, édition) ; voir aussi V, p. 432-434 ; dans la liste des symboles de foi on mentionne, n. 10 *Symbolum Augustini*, n. 11, 12, 13. *Aliud eiusdem*, n. 18, *Quatuor libelli Augustini de symbolo. Manipulus Doctrinae Christianae* (perdu) : VII, p. 542, n. 23 ; voir aussi V, p. 426-427.

A. d. V.

434. *Tras las Huellas de San Agustín* (La Orden de los Ermitaños de San Agustín y su Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas), par José María DE QUINTANA, Valladolid, Imprenta Agustiniana, 1950, 24 × 16, 114 p. ill.

« Sur les pas d'Augustin » expose au grand public l'histoire de l'Ordre des Ermites de saint Augustin et spécialement de la province du saint Nom de Jésus des Philippines. L'A. ne mentionne pas les problèmes historiques soulevés à propos de la règle d'Augustin et à propos du rôle exact qu'Augustin a joué dans le monachisme nord-africain ; il présente Augustin, d'après la tradition non contrôlée, comme le véritable fondateur de l'Ordre, tant pour sa branche masculine que pour sa branche féminine.

435. *Die Augustiner-Eremiten in Wien.* Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Wiens, par Dr Friedrich RENNHOFER, Cassiciacum Band X, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1956, 22,5 × 15, 287 p.

Grâce à sa connaissance parfaite des sources, doublée d'un sens historique auquel n'échappe l'interférence d'aucun événement politique, économique, religieux ou social, M. R. a su faire de l'histoire « des Ermites de saint Augustin à Vienne » une contribution de valeur, non seulement à l'histoire de l'Ordre augustinien, mais à l'histoire de l'Église et encore à la vie culturelle de Vienne pendant 6 siècles (± 1237 — 1815). Nous retiendrons ici quelques éléments qui peuvent intéresser les lecteurs de notre bulletin. Et d'abord, signalons la prudente réserve qu'en l'absence de documents l'A. observe sur le problème de savoir si les Ermites de saint Augustin, ou du moins l'un des groupes qui ont formé la grande union (1256), sont en dépendance directe des monastères fondés par saint Augustin ; il manifeste la même réserve à l'égard de la règle. L'A. retient l'*esprit* de la vie monastique introduit par Augustin ; celui-ci ne peut être considéré comme un fondateur d'ordre au sens moderne (p. 30-34). Un paragraphe intéressant à notre point de vue est celui consacré aux « théologiens augustiniens à Vienne et leurs rapports avec l'Université » (p. 86-112). Nous aurions aimé cependant que l'A. eût donné autant d'attention aux doctrines qu'aux faits : l'influence de Grégoire de Rimini (mort à Vienne, 20-11-1258) sur la doctrine de l'Ordre et indirectement sur celle de l'Université de Vienne aurait mérité de plus amples explications ; à mon avis, le nominalisme — dont l'Université de Vienne deviendra la citadelle (p. 89) — ne suffit pas à caractériser la doctrine philosophique, moins encore la doctrine théologique de Grégoire. Jordan de Saxe, l'auteur de *Vitasfratrum*, serait mort lui aussi à Vienne en 1380, et enterré aux côtés de Thomas de Strasbourg et de Grégoire de Rimini (p. 95 et n. 5). L'A. n'admet pas, pour de justes raisons, que le fameux Henri de Langenstein, bien que professeur à Vienne, fut Ermite de saint Augustin (p. 95). M. R., Staatsbibliothekar à Vienne, consacre, comme de juste, un long passage à la Bibliothèque et aux Archives du couvent des Ermites (p. 255-261). La bibliothèque semble avoir été très bien garnie ; il est regrettable que l'A. n'ait pu, fût-ce en appendice, donner un aperçu de son contenu : l'augustinisant est toujours curieux de la diffusion, dans le temps et à travers l'espace, de l'œuvre, manuscrite ou imprimée, de saint Augustin.

A. d. V.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique, sous la direction de **R. Aubert** et **E. Van Cauwenbergh** fasc. 81 (Downside-Dumno), fasc. 82 (Dumoulin-Ebendorfer), Paris, Letouzey et Ané, 1959.

Le hasard de l'alphabet rend ces fascicules moins riches pour l'augustinisme que certains autres. Néanmoins relevons quelques éléments intéressants. Le poète Dracontius a eu l'honneur de voir attribuer autrefois à saint Augustin les trois livres de son *De laudibus Dei ;* c'est que certains passages de ce poème sont bien dans le ton des *Confessions*, et même dans l'esprit des préoccupations augustiniennes au sujet de la grâce et de la responsabilité humaine. Jean Driedo peut intéresser pour son antipélagianisme, Du Fossé pour son jansénisme et pour son activité littéraire, Duval pour sa censure du *Chapelet secret du S. Sacrement* de la mère Agnès Arnauld ; et Du Vaucel, non seulement comme informateur du parti et défenseur du jansénisme à Rome, mais encore comme auteur des *Brèves considérations*... sur la doctrine quiétiste. M. Jean Orcibal écrivit, comme il se devait, la longue notice sur Duvergier de Hauranne. — Pour l'Afrique du Nord, signalons les notices sur les sièges épiscopaux et leurs titulaires : Druensis, Drusiliana, Durensis et Dusensis. — Dans le long article consacré par R. Aubert à Mgr Dupanloup, relevons, col. 1093, une *méthode générale de catéchisme recueillie des Pères et Docteurs de l'Église et des catéchistes les plus célèbres depuis S. Augustin jusqu'à nos jours*, 2 vol., 2e éd. 1839. Loin de nous de vouloir juger ce Dictionnaire sur son seul apport d'informations augustiniennes ; en fait, c'est un mérite secondaire mais sur lequel nous devons insister ici. L'historien de l'Église, qui écrit ces lignes pour la *Revue des Études augustiniennes*, ne peut, à son regret, détailler ici toutes les richesses que contiennent ces nouveaux fascicules pour l'Histoire et la Géographie de l'Église.

Albert de Veer.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales, par **B. Loth** et **A. Michel** avec le concours de plusieurs collaborateurs. Fasc. 6-7 *Essence-Garrigou-Lagrange*, Paris, Letouzey et Ané, 1957-1958, 28 × 20, col. 1265-1520. 20 NF par fasc. ; souscr. 15 NF.

Les deux fascicules des *Tables générales* que nous présentons ici, fasc. 6 *Essence-Fidèle*, fasc. 7 *Fidélité-Garrigou-Lagrange*, restent fidèles à une méthode éprouvée, qui met à jour et valorise l'ensemble du Dictionnaire de Théologie catholique. Il est bon d'attirer sur ce point l'attention de l'usager : impressionné par l'austérité de ces *Tables*, il pourrait négliger de les consulter et se priver ainsi d'une masse de renseignements anciens et nouveaux que la patience et l'érudition de leurs auteurs y ont accumulés. En effet, les *Tables* ne sont pas de simples résumés d'articles et

de notices ; elles rassemblent d'après un regroupement logique tous les éléments d'un même sujet dispersés dans les nombreux tomes du D.T.C., en ayant soin de relever les références exactes. Ce qui plus est, des notes complémentaires informent, éventuellement, des progrès de nos connaissances sur tel point précis et mettent à jour la bibliographie. Pour s'en rendre compte, il n'est qu'à parcourir, par exemple, les articles *Eucharistie* (1303-1404), *Foi* (1537-1573) ou *France* (1595-1686) dans leurs divisions et sous-divisions. A vrai dire, sans ces *Tables*, le D.T.C., ne livrerait pas toutes ses richesses cachées et, vieilli, ne donnerait plus satisfaction comme instrument de travail. Je signale aux augustinisants un complément intéressant à *Tables* 306-310 (Augustin) aux col. 1633-1635 ; et les articles *Fulgence de Ruspe* (1756-1757), *Fauste de Milève* (1501), *Fauste de Riez* (1501-1502).

A. d. V.

Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, col. « Patristica sorbonensia » dirigée par H.-I. Marrou, éd. du Seuil, 1957, 22 × 14, 476 p.

Si, à partir de 250, c'est le néoplatonisme qui règne chez les Pères de l'Église, avant cette date, et même chez Clément d'Alexandrie qui assure la transition, c'est une autre philosophie qui domine à la fois le milieu intellectuel païen gréco-romain, et les œuvres des Pères surtout des Apologistes : cette philosophie est le *stoïcisme*. Telle est la thèse de cet ouvrage.

L'A. dans sa 1re Partie, précise bien son dessein : il fait l'inventaire des études déjà parues, montre en général l'influence du stoïcisme et en détermine les *thèses essentielles*, non seulement en morale mais surtout sur l'*homme*, *Dieu* et le *monde* et il se propose d'inventorier les nombreux emprunts faits sur ce triple objet par les Pères des premiers siècles. Il ne s'agit donc pas de toutes les thèses stoïciennes : les théories logiques ne sont pas abordées et la morale n'intervient que secondairement, quand elle fait corps avec la psychologie et la théologie. De plus l'ensemble des vérités de foi dont les Pères sont les témoins est lui aussi laissé hors de question dans ses rapports possibles avec le stoïcisme, ce problème étant traité ailleurs. Il s'agit uniquement des essais faits par les premiers penseurs chétiens, à l'intérieur de leur foi, pour expliquer la Révélation à l'aide d'une philosophie, en notre cas, grâce au stoïcisme.

L'enquête porte successivement : 1° sur l'*homme* (2e P.) son unité expliquée par la κράσις δι 'ὅλων, la corporiété de son âme, le rôle de la raison (hégémonikon), diverses questions ; de médecine, de morale, et la théorie de la connaissance. 2° Sur *Dieu* (3e P.), son existence et spécialement la doctrine du Logos, en sauvegardant sa transcendance en Dieu, mais en le prolongeant par les « rationes seminales » dans le monde créé par le Verbe. 3° Sur le *monde* (4e P.) dans sa beauté, œuvre de la Divine Providence, son unité de cohésion qui a, semble-t-il, inspiré une « théorie de Rédemption cosmique » à saint Irénée. — Cette enquête, large et impartiale, est riche en références précises aux divers anciens Pères : elle découvre le système stoïcien spécialement actif chez Tertullien qui en adopte le matérialisme jusqu'à affirmer que l'âme et Dieu sont « des corps », mais chacun en un sens spécial qui n'exclut ni la spiritualité de l'âme ni l'impassibilité de Dieu. La tendance se retrouve chez beaucoup d'autres écrivains, mais plus atténuée et souvent, on utilise les définitions et le vocabulaire des stoïciens en y glissant une pensée conforme à la vérité révélée. Cette influence indéniable du stoïcisme s'explique, selon l'A., par la mentalité de l'époque, sa culture, la formation des Pères et l'obligation pour eux de réfuter le dualisme platonicien des gnostiques, contre qui les principes stoïciens venaient opportunément à leur aide.

Plusieurs cependant, et surtout Tertullien, ont une complaisance manifeste pour ce système et cela pose un grave problème : comment concilier le monisme matérialiste stoïcien avec les dogmes révélés sur Dieu et l'âme ? L'A. l'examine spécialement pour Tertullien, p. 391-394 : il en résulte que pour ce dernier, le *corporel*, c'est le *réel ;* mais quand il s'agit de distinguer les diverses formes de réalité (ou de corporéité) qui conviennent à Dieu, aux anges, à l'âme, à notre corps et aux autres êtres sensibles, les notions de Tertullien et même des stoïciens, restent *imprécises* et *confuses*. L'A. le reconnaît implicitement, puisqu'il souligne en note, la diversité des interprétations données par les historiens aux textes des Pères et des philosophes ; mais il n'a pas, semble-t-il, relevé suffisamment cette grave faiblesse qui faisait de cette philosophie de décadence un instrument trop défectueux pour expliquer convenablement la Révélation. L'éclectisme régnant où les divers systèmes se neutralisaient trop souvent dans le vague et l'imprécision avait la même impuissance. Tertullien est moins un philosophe qu'un polémiste et un rhéteur qui modifie ses positions d'après ses adversaires (cf. p. 166 et passim). Seules les fortes pensées pleinement cohérentes d'un Platon ou d'un Aristote pouvaient fonder de vraies écoles théologiques, comme le note bien E. Gilson (cf. p. 434). — Cette remarque qui tend à ramener le rôle du stoïcisme chez les Pères à des proportions plus modestes, n'enlève rien à la valeur scientifique, historique et documentaire de ce volume : il ouvre dignement une collection que son directeur H.-I. Marrou nous présente, p. 7-11, en relevant son actualité et ses hautes qualités.

F.-J. Thonnard.

Louis Bouyer, *Le sens de la vie sacerdotale*, Tournai, Desclée et Cie, 1960, 19,5 × 14,5, 204 p.

Il s'agit d'un nouvel ouvrage de spiritualité sacerdotale ! C'est un genre dans lequel se sont essayés nombre de bons auteurs spirituels, sinon toujours de bons théologiens. Est-il exagéré d'affirmer que le livre du P. Bouyer vient renouveler le genre ? On conviendra au moins qu'il vient singulièrement l'enrichir. L'ouvrage se situe à la suite du « Sens de la vie monastique » et de l' « Initiation chrétienne ». Ce n'est pas à proprement parler une trilogie, mais l'auteur nous dit avoir voulu mettre en relief « l'influence du même unique Mystère » exercée sur la vie humaine en des « points d'application » différents.

Le point de départ est ici théologique, à savoir : la nature du sacerdoce ; après avoir déterminé que c'est le ministère apostolique qui caractérise essentiellement le prêtre, toute la vie spirituelle de celui-ci nous est présentée comme polarisée par le Christ, Verbe de Dieu, Médiateur, Intercesseur. Trois personnages pris en exemple viennent illustrer chaque aspect : saint Paul, la bienheureuse Vierge Marie, le roi David. On pourrait regretter que l'étude fût si rapide en des points qu'il eût été bon d'approfondir ; mais il ne s'agit point d'une œuvre de science théologique en tant que telle, et le reproche ne serait pas fondé. Un livre utile et intéressant, dans lequel on retrouve la verve bien connue du P. Bouyer exercée ici sur quelques détails piquants, fort bien observés, concernant certains comportements sacerdotaux.

J. R.

Bernard Häring, *La Loi du Christ.* Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs, II-III, Théologie morale spéciale : La vie en communion avec Dieu (II) ; — La vie en communion fraternelle (III), Desclée et Cie, Tournai, Paris, 1957 et 1959, 24 × 15, 388 et 773 p.

Voici la fin de ce nouveau manuel de Théologie morale, traduit sur la 3e édition allemande (1956, t. II) et la 4e (1957, t. III) par un groupe de rédemptoristes qui

l'ont adapté et enrichi pour le lecteur français. Après la Morale générale (t. I), voici la Morale spéciale, centrée sur l'amour de Dieu et du prochain ; car la « Loi du Christ » qui n'est plus celle de « crainte », se résume, dit Jésus lui-même, en cette double charité. On a fait justement remarquer combien cette « rénovation » de la science morale rejoint l'inspiration augustinienne (cf. compte rendu du t. I, *Rev. des Et. Augustin.*, III, 1957, p. 333) et, faut-il ajouter, celle même de l'Évangile, de saint Jean et de saint Paul. Traduisant cette inspiration, les grandes divisions (ou *Titres*) de ces deux volumes ne sont que le déploiement du « commandement nouveau » : D'abord, l'*amour de Dieu* comprend deux aspects, 1) celui de la vie théologale, car c'est par la foi, l'espérance et la charité que nous atteignons l'union à Dieu ; 2) celui du culte divin, car c'est par la vertu de religion (vie de prière, liturgique, sacramentelle ou privée) que nous répondons aux exigences de cet amour de Dieu. A son tour, l'*amour du prochain* comprend deux aspects : 1) les manifestations directes de la charité fraternelle, 2) celles de la justice dans les échanges, spirituels ou corporels, des hommes entre eux, moyen indispensable ici-bas de répondre aux exigences de la charité fraternelle. Tels sont les quatre grands « Titres » où viennent se ranger toutes les questions d'une morale spéciale ; et là, se montre un autre caractère de l'ouvrage : il unit à l'esprit des Pères, le souci de l'actuel et du pratique, si apprécié dans les manuels modernes, y compris l'évocation de certains cas de conscience. Citons un bel exemple dans le titre II de la I^re^ partie (concernant la vertu de religion), l'étude du service de Dieu par le vœu : celui-ci est d'abord rattaché aux « vœux du Baptême » qui consacrent notre âme à Dieu en nous unissant au Christ comme membres de son Corps mystique ; mais ces hautes considérations spirituelles se complètent naturellement par l'étude concrète du « devenir des vœux », leurs conditions de validité et de licéité, les cas d'annulation, de commutation, de dispense, pour les vœux de religion en particulier, où trouvent place de nombreux cas de conscience. — De même le titre II de la II^e^ partie résout concrètement le problème des rapports entre « justice » et « charité », en donnant, comme il convient dans une morale centrée sur le Christ, pleine priorité à la *charité*, non au sens étriqué d' « aumône » (celle-ci a sa place normale dans un simple § du titre I^er^, p. 151-176), mais au sens théologique d'amour du prochain pour Dieu : sans cette force divine de la grâce ou de la foi qui opère par la charité, même la stricte justice ne pourrait être obtenue en fait ; mais la charité en assure la pleine réalisation en la dépassant dans le sens du désintéressement et de la générosité à l'imitation du Christ. C'est dans cet esprit nouveau que se développe l'exposé des divers *échanges* entre les hommes, objet de la justice. On les présente comme un commentaire du Décalogue, rejoignant ainsi l'ordre pragmatique des manuels courants, en en justifiant la valeur revivifiée par l'esprit de charité. On suit les sept commandements (du 4^e^ au 10^e^) qui regardent le prochain, mais en les interprétant de façon large : la base est plutôt celle des échanges, d'abord spirituels, puis corporels, enfin matériels ; et on y retrouve l'heureux équilibre entre les hautes considérations de spiritualité et les applications concrètes des cas de conscience : ces derniers, toujours résolus avec la sagesse pratique, condescendante sans laxisme, des fils de saint Alphonse de Liguori. Ainsi, les échanges spirituels concernant la vérité et la beauté (dans l'art) aboutissent à des applications dans la presse, la radio, le cinéma, la télévision, les techniques modernes de diffusion. Les échanges corporels soulèvent le problème des maladies, de l'hygiène, de l'euthanasie ; puis, avec le mariage, la doctrine de l'excellence de la virginité. Dans les échanges des biens matériels reviennent toutes les questions concrètes des contrats, du travail, de la vie économique sous toutes ses formes.

Cette intégration des problèmes modernes et pratiques dans un cadre d'idées directrices très élevées dont l'excellence fonde la valeur de l'ouvrage, est souvent très heureuse. Dire qu'elle est une réussite en tous ses détails serait exagéré : c'est un idéal à poursuivre et à améliorer. Par exemple, l'ouvrage se termine par un ch.

sur « la famille, l'État, l'Église » pour définir nos devoirs de *justice* et de *charité* à leur égard, dans le cadre du IV^e^ titre mentionné plus haut : il s'agit du 4^e^ commandement transféré en conclusion. Malgré les raisons, qui ont leur poids, invoquées pour justifier ce transfert (cf. p. 183), celui-ci a plus d'inconvénients que d'avantages ; ainsi, en effet, après avoir traité du mariage bien à sa place, p. 430-488, en relevant la doctrine traditionnelle de l'Église qui donne à l'enfant la première place, on rejette plus loin, p. 640-670, le problème de l'éducation et de la famille si intimement lié au mariage. — De même, la dernière section : « l'Église », p. 703-716 semble bien maigre pour une morale aussi profondément ecclésiale, où chaque devoir se présente comme celui d'un membre vivant du Corps mystique du Christ qui est l'Église. Les riches perspectives sur les rapports entre l'Église et l'État ouvertes en ces quelques pages sont très évocatrices, mais nous laissent sur notre faim. A mon avis, un problème si important devrait trouver sa place en morale générale, dans l'étude de l' « Appel du Christ » comme norme et loi. La notion de « loi naturelle », puis de « Loi du Christ » appelle nécessairement celle de *droit :* droit naturel individuel ou social (et ici intervient l'État) ; droit positif humain ou divin (ici intervient l'Église). C'est là aussi que serait à sa place l'étude du droit de propriété qui, en morale spéciale, vient assez illogiquement en III^e^ section, p. 599-640, *après* les problèmes concrets, soit des contrats, achat et vente, etc., qui supposent ce droit, soit du vol et des autres injustices qui en sont la violation. — Mais ceci n'est qu'un désir de voir poursuivre et améliorer le remarquable effort de rénovation et de synthèse qu'on ne saurait trop louer en cet ouvrage, et pour le souci d'être pratique et actuel, à la fois hardi et pondéré, et plus encore pour son esprit évangélique et patristique : tout l'exposé en est animé au point de dépasser sans cesse la « morale du minimum » à l'usage du « confesseur-juge des pécheurs », pour s'orienter vers l'appel à la vie parfaite selon l'Évangile, dont doit s'inspirer le « pasteur et directeur d'âmes ». Soulignons encore, en terminant, l'affinité de cet esprit avec celui de saint Augustin qui plus d'une fois est cité : par exemple, t. II, p. 18, sur les deux *vies*, active et contemplative ; p. 118, sur l'amour de Dieu et l'obéissance, avec un renvoi (cf. note 25) à J.Gallay (et non Gallae, mis par erreur) sur l'aphorisme : *Dilige et quod vis, fac ;* dans le t. III, p. 124, sur la tolérance ; et surtout, p. 190, 208-209 et 273-274, sur la vérité et la condamnation totale du mensonge ; etc., etc.

F.-J. Thonnard.

Henri Rondet, *Introduction à l'étude de la Théologie du Mariage*, coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et Synthèses », Paris, Lethielleux, 1960, 20 × 13, 204 p.

Les études récentes sur le sacrement de mariage sont abondantes et le plus souvent de valeur. L'ouvrage du P. Rondet n'est cependant pas un ouvrage de plus parmi tant d'autres. L'auteur a pris conscience du grand nombre de questions qui touchent au mariage : philosophie, morale, sociologie, Église, État, ordre naturel, ordre surnaturel, personne et société. Mais c'est la méthode historique utilisée qui donne à cette œuvre son originalité et attire l'intérêt. Voici en effet que sont synthétisées en une centaine de pages de nombreuses études, de nombreux articles de consultation parfois peu aisée, avec lesquels l'auteur élabore une construction historique fort intéressante et rare sur le sujet.

Dans les quatre premiers chapitres, la conception du mariage dans l'antiquité, dans la Bible, chez les Barbares, est analysée et brièvement située face à l'idéal chrétien. L'apport considérable de saint Augustin dans la matière est signalé. Nous assistons ensuite aux péripéties du principe d'indissolubilité qui fraye sa voie au travers des mœurs et de la législation de Rome et des peuples barbares. L'auteur

abat au passage « la chaîne patristique en faveur du divorce » qui, depuis Luther et surtout le gallican Launoy, prétendait s'appuyer sur la plus ferme tradition. On notera aussi la façon positive d'envisager l'Ambrosiaster qui, incontestablement, quoique d'une façon isolée, faisait problème. Au XII^e siècle, les discussions sur l'essence du mariage nous acheminent vers la construction d'un traité dogmatique. Un chapitre fort pertinent nous montre comment le mariage civil fut introduit dans la législation, ce qui aboutit aux lois favorisant le divorce.

La deuxième partie s'apparente plus ordinairement à un traité du sacrement de mariage, encore que sa clarté soit d'un bien grand mérite et ne le cède en rien à sa solidité. On remarquera dans le chapitre sur la sacramentalité du mariage, une excellente piste de réflexion sur l'état de mariage considéré comme voie vers le Royaume où se vérifiera la parole évangélique « neque nubent neque nubentur ».

Voilà donc une œuvre précieuse, claire et qui, par son abondante bibliographie, constitue une invitation à la recherche personnelle approfondie.

J. R.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti.* Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel Johannes Stauda-Verlag, 1957, 24 × 16, 236 p.

Écrit au point de vue de la foi et de la théologie luthérienne, cet ouvrage montre comment la *messe*, conservée par Luther avec la foi en la Présence réelle (cf. *Confess. d'Augsbourg*, c. 24, cité en exergue et art. 10, cité p. 147) n'est que le développement des paroles de la consécration (verba Testamenti) telles que nous les a conservées le Nouveau Testament. Une I^re Partie prend les termes mêmes de la double Consécration, dans la traduction allemande de la messe luthérienne, et les compare avec les autres liturgies, anciennes et actuelles, orientales et occidentales : en regard des textes du Nouveau Testament (saint Paul et les trois synoptiques), l'A. conclut que Luther est revenu aux simples termes de l'Écriture en corrigeant les variantes (parfois importantes, dit-il) introduites par la vie liturgique dans les formules de la messe actuelle des catholiques latins. — Une II^e partie, p. 79-124, étudie spécialement la messe luthérienne au point de vue de la théologie de la Parole de Dieu, dont la primauté y est respectée et mise en valeur. — Enfin, la III^e partie examine en détail les prières et cérémonies de l'Offertoire, du Canon avec l'Anamnèse (ou Mémoire des vivants et des morts) et l'Épiclèse, et de la Communion. L'ouvrage, riche en détails et renvois précis, fondé sur une large information, éclaire bien par l'histoire le sens et la valeur de notre liturgie actuelle de la messe, directement chez les protestants luthériens mais aussi dans la liturgie catholique, spécialement dans la messe catholique latine, que Luther a voulu « réformer » en la ramenant à la pureté de l'Écriture et la simplicité de l'Église primitive. L'A. fait de nombreuses comparaisons en ce sens, avec modération d'ailleurs, visant à l'impartialité scientifique. Il relève, par exemple, que le Canon de la messe catholique a conservé, dans ses antiques oraisons, des richesses traditionnelles perdues par la liturgie luthérienne (p. 146) ; et il met bien en lumière la foi de Luther en la Présence réelle, signalant, p. 145, son accord de principe avec la théologie catholique de la Consécration. Pourtant Luther combat les « explications » scolastiques, en particulier la Transsubstantiation approuvée par le Concile de Trente. Du point de vue catholique, des réserves s'imposent donc, en particulier sur deux points : 1. En insistant plusieurs fois sur la participation des fidèles à la liturgie de la messe, favorisée par Luther, l'A. ne dit rien de la nécessité d'un sacerdoce transmis légitimement depuis les Apôtres, pour réaliser une Consécration valide ; 2. Il n'examine pas le sens de la mission de l'Église,

gardienne des sacrements, spécialement de l'Eucharistie, et l'étendue de son autorité sur les rites transmis par les Apôtres (où trouvent leur justification les progrès dans la vie liturgique). — L'ouvrage peut d'ailleurs aider les deux théologies de l'Eucharistie, luthérienne et catholique, à mieux comprendre non seulement ce qui les oppose, mais aussi ce qui les rapproche ; mais en notant que le problème essentiel reste celui de la nature et de l'autorité de l'Église du Christ. — Sur la part de saint Augustin dans l'ouvrage, cf. *Bulletin augustin.* pour 1957, n. 379, cf. *supra* p. 372.

F.-J. THONNARD.

Georgette-Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, col. « Bibliothèque théologique », Delachaux et Niestle, Neuchâtel-Paris, 1957 ; 23 × 16, 210 p.

R. Niebuhr, d'abord pasteur luthérien à Detroit, U.S.A. (1915-1928), est depuis lors professeur à l'*Union Theological Seminary* de New York ; dans ses écrits publiés, il s'inspire du souci de maintenir l'influence de la foi chrétienne sur la société, mais en tenant compte des faits et des progrès désirables. En se basant sur l'expérience, il défend d'abord le *réalisme social* suivant lequel les sociétés humaines obtiennent leur équilibre et leur paix grâce aux égoïsmes individuels et surtout collectifs, présentés comme « bien commun » par la classe dirigeante : l'idéal d'une vraie justice, et surtout de la charité chrétienne, malgré son excellence en soi, est trop élevé pour agir sur la foule. Mais si un tel idéal est inaccessible, il faut chercher à s'en rapprocher. Pour cela, on ne peut s'appuyer sur une *Philosophie de l'histoire :* elle est impossible parce que l'homme étant temporel, ne peut s'élever au-dessus de l'histoire universelle de l'humanité pour en découvrir les lois et le principe d'unité : il faut l'apprendre de la Révélation divine et chercher ainsi la lumière dans une *Théologie de l'histoire.* Niebuhr s'appuie donc sur la Révélation de la Bible, mais en l'interprétant selon la méthode luthérienne du libre examen. Il explique l'égoïsme incurable des sociétés humaines par un péché d'orgueil dont l'universalité est celle même du péché originel : et bien qu'il soit inévitable en fait, notre responsabilité n'en est pas supprimée, parce que nous restons libres, capables en droit de choisir la justice et la charité. Mais pour y réussir, nous avons besoin de la grâce du Christ ; et le Fils de Dieu en s'incarnant et en mourant pour nous a en effet « *expié* » le péché des hommes, mais en les laissant toujours pécheurs, selon l'adage luthérien : « fide iustificatus, semper peccator » : la pleine guérison et la sainteté est réservée à la société du ciel après le Jugement dernier. Il est donc faux que l'histoire soit un progrès nécessaire vers le mieux, comme l'assurent les communistes après A. Comte et d'autres sociologues. Mais on ne peut non plus conclure au *défaitisme*, comme certaines sectes religieuses, car notre nature même pécheresse garde un contact avec la grâce et comme un souvenir de la justice originelle : certaines fortes personnalités et même certains groupes fervents peuvent obéir à la grâce et influencer par leur conduite le comportement social, bien que les décadences, fruit de la liberté victime de l'orgueil ne soient jamais exclues ; le terme de l'histoire représenté par le Jugement dernier reste un mystère de foi. Ce qui découle de cette « Théologie de l'histoire » n'est donc pas une science formulée en lois nécessaires ; mais de sages directives grâce au jugement lucide et prudent porté sur les événements et la vie de l'humanité en éclairant les problèmes par la lumière de la foi.

Chemin faisant, Niebuhr critique diverses doctrines en fonction de la sienne. Il dévoile ainsi l'hypocrisie des thèses libérales qui voient dans la prospérité économique une preuve de la bénédiction divine ; il condamne l'illusion paresseuse des piétistes qui ramène la vie religieuse à un commerce personnel avec Dieu, totalement coupé de la vie en société ; il reconnaît une grande part de vérité à la critique marxiste insistant sur le rôle des conditions économiques dans la vie des sociétés, et il met son

erreur fondamentale non dans son athéisme, mais dans l'illusion de croire que l'égoïsme si justement reproché au capitalisme n'agira pas de même sur la classe ouvrière devenue classe dirigeante. — Il rencontre en particulier saint Augustin en plusieurs points importants. Il approuve d'abord sa conception de l'homme où, sans nier l'unité du corps et de l'âme (la valeur de la vie corporelle étant garantie par l'Écriture et le dogme de la Résurrection), c'est le moi spirituel qui joue le rôle principal en notre vie consciente, car il porte l'image de la Sainte Trinité, avec le besoin de nous dépasser nous-mêmes pour connaître Dieu et en jouir : c'est ce que Niebuhr appelle « l'autotranscendance » qui définit la noblesse de l'homme et fonde son action sociale (cf. p. 57-65). Mais à cause du péché originel, c'est plutôt l'orgueil et l'égoïsme qui régissent les sociétés humaines, et Niebuhr loue encore Augustin d'avoir bien vu ce « réalisme social » en définissant la « cité terrestre » comme une association d'intérêts où parfois « l'injustice est inévitable » (cf. *De civ. Dei*, II, c. 21 et XIX, c. 21). Quant à la cité de Dieu bâtie sur l'idéal de charité désintéressée, elle n'est pas réalisable ici-bas : Niebuhr reproche aux catholiques de définir l'Église terrestre comme « société parfaite », c'est-à-dire selon lui, comme exempte de tout péché (méprise relevée avec raison, p. 102 note 12, car l'expression signifie en fait que l'Église est un organisme social complet dans son ordre, comme l'État dans le sien). Fidèle à sa mentalité luthérienne, Niebuhr se sépare encore d'Augustin sur le rôle de la grâce : sans doute, il le loue d'insister contre Pélage sur la présence inévitable du péché dans la vie et dans les sociétés terrestres ; mais pour Augustin, le baptême nous donne une justice intérieure réelle et c'est seulement le péché léger, véniel qui reste inévitable ; au contraire, pour Niebuhr, le péché d'orgueil qu'il identifie avec le péché originel dont la foi affirme l'universalité, maintient l'humanité en un état de péché grave : le baptême ne donne au chrétien qu'une justification extrinsèque et le laisse *pécheur*. En cela Niebuhr dévie doublement de la doctrine catholique, en considérant le péché d'Adam au paradis terrestre comme un mythe sans valeur historique, le vrai péché originel étant le fait de chaque homme ; et en niant que la grâce renouvelle intérieurement la vie morale de nos âmes. En ce domaine où il n'y a pas d'évidence rationnelle possible, on doit d'abord, semble-t-il, demander au théologien qu'il justifie la valeur de ses sources révélées : le critère augustinien qui est celui des catholiques (interprétation de l'Écriture confirmée par la tradition constante de l'Église du Christ) est certes préférable au « libre examen » de Niebuhr. L'A. (G. Vignaux) n'examine pas ce problème. Elle expose la pensée du théologien luthérien avec objectivité et sympathie et y montre, en même temps que la forte cohésion des doctrines, le rôle essentiel des vérités révélées ; elle relève aussi la nuance propre à Niebuhr qui maintient (contre Luther) une vraie valeur à l'effort social humain, spécialement dans le régime démocratique, le plus apte selon lui à faire pénétrer autant qu'il nous est possible, les valeurs évangéliques dans les civilisations terrestres. La pensée de Niebuhr n'est pas rationaliste : elle est théologique ; mais l'A. conclut à bon droit que ses doctrines ne s'imposent pas comme vérité infaillible : c'est l'opinion hautement valable d'un penseur religieux convaincu, judicieux et ouvert sur l'histoire.

F.-J. THONNARD.

Henri Bouillard, *Karl Barth.* I. *Genèse et évolution de la Théologie dialectique.* — II et III. *Parole de Dieu et existence humaine*, coll. « Théologie » (Lyon), 38 et 38, Paris, Aubier, 1957, 23 × 14, 288, 288 et 312 p.

L'A., en présentant K. Barth comme le théologien protestant le plus représentatif au XX^e^ siècle (comme le fut Schleiermacher au XIX^e^), ne se propose pas d'en donner une étude complète, mais de « dialoguer » avec lui sur le point fondamental des

rapports entre le *nature* et la *grâce*, ce que Barth appelle : Parole de Dieu et Existence humaine. Il le fait en deux étapes : la 1re, historique, analyse « le développement de la pensée barthienne depuis ses origines jusqu'à la *Dogmatique ecclésiastique* (vol. I) ; la 2e, doctrinale, étudie d'après ce dernier ouvrage de Barth, complété par quelques opuscules contemporains, les rapports entre la nature et la grâce.

Le Ier volume est un peu l'histoire des variations de Barth qui débute par le protestantisme libéral, cherchant dans le christianisme le sommet de la culture humaine. Durant les 12 ans de son ministère comme Pasteur de Safenwil (1909-1921), il lutte d'abord pour un « socialisme chrétien » ; mais la guerre de 1914 ayant anéanti ses espoirs, il élabore la « théologie de la crise » où toutes les activités humaines terrestres, y compris celles de l'Église embourgeoisée, sont condamnées par le Jugement de Dieu qui doit au dernier jour remettre tout en ordre. Déjà par ses écrits, surtout son *Römerbrief* (commentaire de l'*Ép. aux Romains*), il réveille la conscience chrétienne des protestants, car il rejette dès lors l'interprétation rationaliste de la Bible et proclame son caractère surnaturel. — Devenu professeur de théologie, il approfondit ce message divin dont il soulignait d'abord l'aspect eschatologique : il en découvre le sens actuel, le rôle de l'Église et l'application de la Parole de Dieu à la vie quotidienne du chrétien et des peuples. Il se propose alors d'élaborer une synthèse explicative de l'Écriture avec le programme de saint Anselme : « Fides quaerens intellectum » et le principe fondamental : « Tout s'explique par Jésus-Christ » ; car Jésus est le Logos divin de saint Jean qui, de toute éternité, en acceptant de « se faire chair », a été le motif de la création par le Père Tout-Puissant et, en rachetant les hommes de leurs péchés, est la seule explication valable de l'histoire humaine. Bien que, par cette doctrine, Barth se rapproche beaucoup de la foi catholique, il en reste encore très éloigné, parce qu'il refuse à l'homme toute participation à l'œuvre du salut ; il a même tendance à minimiser la part de la sainte Humanité du Christ, pour maintenir pleinement le principe protestant de l'action exclusive de Dieu dans l'ordre surnaturel. D'où les deux derniers volumes de H. B. : 1° L'œuvre de Dieu ou *Interpellation divine* (vol. II), car Dieu nous sauve par sa Parole ou Logos incarné ; 2° La *réponse de l'homme* (vol. III).

Puisque tout s'explique par Jésus-Christ, l'A. commence son exposé par la doctrine de la *Rédemption :* cette œuvre du Christ est l'accomplissement de l'Alliance de l'homme avec Dieu, grâce essentielle accordée en pleine liberté par Dieu, de toute éternité ; mais elle prend la forme de « réconciliation », parce que l'homme, au lieu d'accepter ce don, l'a refusé par orgueil, péché originel qui est devenu notre nature définitivement corrompue. Sur le péché, Barth défend la doctrine protestante avec la conséquence que tout homme est « simul peccator et iustus » : c'est en Jésus-Christ qu'il est réconcilié avec Dieu ; en lui-même, il reste pécheur. Car c'est la foi seule, sans nos œuvres, qui nous sauve ; aucune créature ne peut rien faire en cette œuvre de grâce toute divine. Et Barth précise : c'est donc par la foi au Christ que l'homme connaît son péché en même temps qu'il y trouve son remède. — La doctrine du Christ Rédempteur est si bien au centre de cette théologie qu'elle explique tout le reste, et d'abord le mystère de la *Prédestination* qui, selon Barth, n'est plus comme pour Calvin (et saint Augustin) le mystère redoutable caché en Dieu, mais le mystère de miséricorde révélé en Jésus-Christ : il exprime l'éternel décret de Dieu de sauver tous les hommes en Jésus-Christ ; si bien que, tout en se défendant d'enseigner l' « apocatastase » d'Origène, Barth tend à s'en rapprocher. (Sur la Prédestination, voir *Bulletin augustin.* pour 1957, n. 370). — La création en général, l'homme en particulier s'expliquent aussi par Jésus-Christ ; car, selon Barth, un premier récit de la Genèse montre cette création comme une préparation de l'Alliance, en ordonnant tout l'univers à l'homme ; et un deuxième récit, commençant l'histoire par le péché originel, montre que cette histoire doit être une « réconciliation » par la Croix du Calvaire. D'autre part, c'est en Jésus-Christ que

l'homme possède sa vraie nature, ouverte aux autres hommes et capable de recevoir la grâce et la charité ; Barth retrouve ainsi dans l'homme un « amour naturel » surmontant l'alternative d' « érôs et agapè », qu'il juge fallacieuse (cf. II, p. 221-222). Il explique aussi par Jésus-Christ l'unité de l'homme formé d'un corps et d'une âme, mais saisi tout entier par l'appel de Dieu et la grâce du Rédempteur (cf. II, p. 264-267) ; et sa situation temporelle ici-bas, car si le temps nous entraîne à la mort comme pécheurs, par le Christ, un temps réel nous est garanti, qui participe comme le sien à l'éternité divine. — Bien des aspects de cette théologie, note l'A., sont assimilables à la pensée catholique et mettent en puissant relief le dogme du Christ Homme-Dieu et son rôle au centre de l'histoire humaine ; mais la peur de diminuer l'action de Dieu y compromet trop souvent la réalité des opérations et qualités de l'homme et des créatures.

Cette faiblesse apparaît surtout au III^e^ vol. qui expose la *Réponse de l'homme*, bien que Barth affirme d'abord nettement la part de l'homme : sa nature, dit-il, n'est pas totalement détruite par le péché comme le voulait Luther : créature de Dieu, il reste tout entier bon, fait à son image, même quand il refuse la foi et est alors « simul peccator ». De plus, Barth a redécouvert dans la Bible l'importance de l'Église préfigurée par Israël : c'est par cette cité de Dieu que Jésus-Christ sauve toutes les âmes individuelles, avant et après son passage sur terre. Seulement, fidèle au protestantisme, il ne conçoit pas cette Église visible comme une *Institution*, mais comme un « événement » : un « rassemblement par l'Esprit-Saint d'un groupe d'hommes » qui témoignent par leur foi que la Rédemption accomplie par le Christ est vraiment réelle et doit s'étendre à tous les hommes. Mais l'A. ne fait que signaler ce point, III, p. 20-21 ; et il s'étend sur la réponse de l'homme par la foi, source de la théologie. Là en effet se pose le problème des rapports entre nature et grâce dans l'ordre de la connaissance. Pour donner tout à Dieu, Barth nie même la possibilité de connaître Dieu sans la foi au Christ qui nous le révèle : il réprouve toute théologie naturelle et il en explique l'existence historique et sa réapparition constante par le péché originel et l'orgueil de l'homme qui veut trouver sans la grâce le chemin du salut ; d'où son interprétation purement théologique de l'argument de saint Anselme (cf. *Bulletin augustin.* pour 1957, n. 370) ; et la condamnation de la doctrine catholique fondée sur l'*analogie de l'être :* il n'admet que l'*analogie de la foi* où l'on cherche par la prière l'intelligence des vérités encore obscures, et par la comparaison avec d'autres vérités claires, mais toujours à l'intérieur de la Révélation. Il applique partout cette solution, spécialement en *morale*, laquelle, pour être légitime, doit être une Éthique théologique fondée sur la Loi du Christ en vue de diriger la vie individuelle, sociale et politique. Ici encore, l'A. note l'appoint positif de cette théologie pour tout chrétien catholique ou protestant qui, en effet, a de vrais devoirs même dans l'ordre politique, comme témoin de la foi. Mais en réaction exagérée contre le naturalisme de Schleiermacher, Barth ne reconnaît plus assez la valeur et la nécessité d'une morale et d'une métaphysique naturelle : conclusion solide d'une étude approfondie, objective et bienveillante.

F.-J. Thonnard.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le X^e Congrès international d'histoire des religions s'est tenu à Marburg (Allemagne occidentale) du 11 au 17 septembre 1960. Cinq cents savants, venus de vingt-neuf pays et appartenant à différentes religions, ont pris part, dans les locaux de l'université, aux travaux centrés sur le thème : « Origines et eschatologie. » La ville de Marburg, l'université, le gouvernement avaient mis sur pied une organisation et un programme culturel dignes de tout éloge. Le congrès fut de part en part dominé par une regrettable confusion entre la science des religions au sens strict et une certaine propagande visant à établir un mouvement en vue d'une « Una sancta religionum ». Espérons que les actes de ce congrès seront publiés plus rapidement que ceux du précédent (Tokyo 1958), qui viennent seulement de paraître. Le prochain congrès est annoncé pour 1963, aux Indes.

D. O.

Le deuxième Congrès international de philosophie médiévale, organisé par la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, se tiendra à Cologne du 31 août au 6 septembre 1961, sur le thème : La métaphysique au moyen âge, ses origines et son influence. Secrétariat : Thomas-Institut an der Universität Köln, Köln-Lindenthal, Universitätstrasse 22.

M. Franz Körner a choisi comme sujet de ses conférences à l'Université internationale de Salzburg, pour le semestre d'hiver 1960-1961 : *L'Homme en face de Dieu*, problème fondamental de notre existence, éclairé à la lumière de saint Augustin. Le thème de ses travaux de séminaire sera : *La métaphysique de l'âme*, textes choisis dans les *Confessions*.

M. August Franzen, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'université de Bonn, vient d'être nommé professeur ordinaire d'histoire de l'Église à la Faculté de théologie de l'université de Freiburg im Breisgau.

M. D. Carl Andresen, professeur ordinaire de Nouveau Testament et d'histoire de l'Église primitive, a été appelé à occuper la chaire vacante d'histoire de l'Église à la Faculté de théologie de l'université de Göttingen.

M. Hans Küng, docteur en théologie, assistant au séminaire de dogmatique à l'université de Münster, vient d'être nommé professeur ordinaire de théologie fondamentale à l'université de Tübingen.

L'Institut d'histoire européenne de Mayence a fêté récemment son dixième anniversaire. Sous la direction de MM. les professeurs Lortz et Göhring, des chercheurs de divers pays d'Europe, et même d'Amérique, se consacrent à l'étude de questions intéressant l'histoire religieuse, politique et sociale de l'Europe. L'Institut organise

régulièrement des conférences d'histoire européenne, avec le concours de spécialistes allemands et étrangers. Bon nombre de ces conférences, ainsi que les travaux des membres de l'Institut, sont publiés dans une double collection. Par ces différentes activités, auxquelles il faudrait ajouter la réunion, en dix ans, de deux congrès scientifiques, l'Institut est un carrefour où Européens de toutes nations et de toutes religions apprennent à se connaître et à s'estimer, dans un effort commun d'appréciation loyale et objective des faits de leur passé.

D. O.

CANADA.

Durant l'année scolaire 1959, à l'université d'Ottawa, le P. Paul PLAMONDON, a soutenu sa thèse de doctorat en philosophie : La preuve augustinienne de l'existence de Dieu.

ESPAGNE.

Le professeur J. Chaix-Ruy de l'université de Grenoble a fait le 25 avril 1960, à l'Institut philosophique balmésien, une conférence sur : La théologie de l'histoire et l'antihistoricisme de saint Augustin.

Parmi les communications qui ont été faites à la XIX[e] assemblée espagnole de mariologie, du 8 au 12 septembre 1959, mentionnons : Relaciones entre la virginidad y la madernidad divina a la luz de la Tradición, par le P. F. de P. Solá ; La virginidad de María en los Santos Padres, par le P. A. Rivera ; La virginidad de María y su matrimonio, par le P. Esteban San Martín de la Inmaculada.

En mars 1960 a paru le premier fascicule de la *Revista agustiniana de espiritualidad* que dirigent les ermites de Saint-Augustin de Calahorra (Logroño), 11 avenida de la Estación. Au sommaire de ce premier numéro : San Agustín, Maestro, par P. Félix GARCÍA ; San Agustín, Padre de la Espiritualidad de Occidente, par P. Ángel Custodio VEGA ; La vida espiritual en los escritos de Santo Tomás de Villanueva, par P. Gilberto GUTIERREZ ; Adaptación de San Agustín a nuestros días, par P. Lope CILLERUELO ; « Deus interior et exterior... », par P. Ramiro FLOREZ ; La condición humana y la vida común, par P. C. VACA.

FRANCE.

Aux programmes de la faculté des lettres et sciences humaines de la Sorbonne, pour l'année scolaire 1960-1961, nous avons noté les cours suivants :

— en lettres, M. J. FONTAINE : 1. Initiation à la littérature chrétienne d'Espagne ; 2. Recherches sur la *Vita Martini* de Sulpice Sévère ; 3. Saint Augustin : *Cité de Dieu*, V, 11-26. M[me] M. HARL : 1. Initiation à la littérature grecque chrétienne ; 2. Recherches doctrinales dans la littérature grecque chrétienne : l'homme « lien » du monde (de Philon à Némésius).

— en histoire : M. H.-I. MARROU ; 1. Le christianisme de 284 à 395 ; 2. Les querelles christologiques aux IV[e] et V[e] siècles ;

— en histoire de la philosophie : M. O. LACOMBE ; 1. L'expérience spirituelle dans les philosophies occidentales et indiennes ; 2. L'expérience spirituelle chez Plotin.

Dans la collection ' Bibliothèque augustinienne ' publiée sous la direction des *Etudes augustiniennes*, a paru dans les années 1959-1960, le *De civitate Dei*, en cinq volumes. Le texte latin reproduit celui de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb. La traduction française a été réalisée par G. Combès, les introductions et les notes sont l'œuvre de G. Bardy († 1953).

ITALIE.

Pour le printemps de l'année 1961 est annoncée la publication d'une nouvelle revue ecclésiastique *Augustinianum*, dirigée par les pères ermites de Saint-Augustin, professeurs au Collège international augustinien, Via S. Uffizio, 25, à Rome. Elle paraîtra trois fois par an, et traitera de toutes les branches des sciences ecclésiastiques : Écriture sainte, théologie, droit canon, histoire de l'Église, patrologie, philosophie, etc...

Sous la direction du professeur Nunzio Incardona, paraît une nouvelle revue italienne de philosophie : *Theorein*, éditée par Manfredi Editore, Palermo. Le premier fascicule contient les articles de N. Incardona, M. T. Antonelli, Jean Wahl, M. Giganti, S. Alberghi.

La *Rivista di filosofia neo-scolastica*, publiée par la faculté de philosophie de l'université catholique du Sacré-Cœur de Milan, a dédié les fasc. 2-3 de 1960 à la mémoire du P. Agostino Gemelli, qui fonda cette revue le 13 janvier 1909.

Un symposium international consacré à l'étude de la pensée de Nicolas de Cuse s'est tenu du 21 au 23 juillet 1960 à Bressanone (Bolzano).

A Palerme-Messine (18-22 mars 1960) a eu lieu le XVIIIe Congrès national italien de philosophie, sur le thème : Vérité et liberté.

JAPON.

A l'université Tokyo, à Tokyo, existe depuis huit ans « The Japanese Society of Medieval Philosophy » ; elle compte plus de deux cents membres. Son but est de promouvoir au Japon l'étude de la culture médiévale en Occident. Sa grande préoccupation est de trouver en japonais l'équivalent exact de la terminologie technique de la philosophie du moyen âge. Les résultats sont publiés dans *Studies in Medieval Thought*, dont le premier volume a paru en 1958, 162 p. et le second en 1959, 181 p.

U.S.A.

A l'université de Villanova se donne annuellement une série de conférences sur saint Augustin sous le titre général : saint Augustin et la tradition augustinienne. Cette année 1960, les conférences furent données par Dr Raymond Klibansky, professeur de philosophie à l'université McGill à Montréal.

A l'université catholique de Washington, le P. Pablo Goni, augustin récollet, a soutenu sa thèse de doctorat en théologie : La résurrection de la chair, d'après saint Augustin.

TABLE GÉNÉRALE

Volume VI - 1960

Articles

Besse Georges : Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin. Recherches sur l'autorité reconnue à saint Augustin par Calvin en matière d'exégèse ..... p. 161-172

Chéné Jean : Sur un texte du *De dono perseverantiae* (xix, 49)..... p. 309-313

Hadot Pierre : Citations de Porphyre chez Augustin, à propos d'un ouvrage récent ..... p. 205-244

Hoste Anselme : Le traité pseudo-augustinien *De amicitia :* un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx ..... p. 155-160

Marrou Henri-Irénée : La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles ..... p. 109-154

O'Meara J.-John : Comment of Prof. O'Meara. (A propos de l'article de P. Hadot : Citations de Porphyre chez Augustin.)..... p. 245-247

Ruch Michel : Cicéron et l'Orphisme ..... p. 1-10

Sage Athanase : La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente ..... p. 31-40

Thonnard François-Joseph : La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme ..... p. 11-30

Wolfson Harry A. : An Unknown Splinter Group of Nestorians ..... p. 249-253

Notes

Thonnard François-Joseph : Augustinisme et thomisme comme philosophies chrétiennes ..... p. 255-258

Wijdeveld Gérard : Remarques sur quelques passages des *Confessions* . p. 314-316

Bibliographie

Bulletin augustinien pour 1957..... p. 41-96 ; 173-203 ; 259-290 ; 317-394

Comptes rendus bibliographiques ..... p. 97-101 ; 173 ; 291-305 ; 395-404

Chroniques

p. 102-104 ; 204 ; 306-307 ; 405-407

Auteurs des livres recensés

Aalen L. 99
Abélard 53
Acworth R. 77
Affeldt W. 188
Ailred de Rievaulx 288
Aland K. 98, 278, 292
Alcalá Galve A. 283
Alcorta Echeverría J. J. 277
Alexe St. 328
Alfred le Grand 63
Allers R. 74
de Almeida Vieira 318
Althaus P. 99, 100
Alvarez Campos S. 329
Alvarez Turienzo S. 193
d'Alverny M.-T. 384
s. Ambroise 57, 200
Ps.-Ambroise 264
Ambrosiaster 52
Amore A. 191
Anastasi R. 174
Anciaux P. 372
Antonelli M. T. 271
d'Aquasparta M. 385
d'Arcy M. C. 380
Aristote 72, 78
Audet J.-P. 279
Avery M. 263

Balista J. 379
Barré H. 177, 374
Baron R. 273
Bartolomei M. 71
Barzon A. 340
Bauer J. B. 54, 186
van Bavel T. 41, 358
Baxter J. H. 261
Bayet J. 268
Beintker H. 66
Bellesini Stefanus 68
s. Benoît 97
Bergson 74
Bergsträsser E. 99
s. Bernard 65
Bernards M. 263
Bertrand L. 380
Bettencourt Est. 365
Beyenka M. M. 57
Bibliographie 41
Bischoff B. 181
Blondel M. 198
Bloomfield M. W. 289
Blumenkranz B. 179
Boèce 273
Bohlin T. 82
Bolgiani Fr. 321
Bonafede G. 71, 77, 78, 270, 342
s. Bonaventure 77
Bon facio E. 274
Boninefoy J. F. 278
Bon ner G. I. 181
Borst A. 267
Bouillard H. 368, 402
Bouly de Lesdain A.-M. 326
Bourassa Fr. 369
Boutemy A. 182
Bouwman G. 261
Bouyer L. 397
Boyer Ch. 41
Bradwardine Thomas 275, 276
Bravo B. 195
van den Brincken A. D. 261
Bring R. 99
de Brouwer A. 175
Brunner P. 200
Buda C. 173
Bulhart V. 178
Buonaiuti E. 76
Burgardsmeier A. 101
Burghardt W. J. 370
Burr V. 66
Bushman R. M. 345

Camelot Th. 42, 371
Campelo M. M. 194
Capánaga V. 324, 347, 364
Carlini A. 193
Casado F. 194
Casa Blanco S. 277
Caserta A. 191
Castañeda C. E. 68
Caturelli A. 199
Ceballos E. 42
s. Césaire d'Arles 282
Ceyssens L. 51, 389
Chatillon F. 185, 324, 337
Chatillon J. 284
Chauvy M. 74
Chenu M.-D. 348, 382
Chevallier L. 284
Cicéron 56
Cochrane Ch. N. 61
Colombas G. M. 97
Combès G. 173
Congar Y. M.-J. 201, 354
Coughlin N. T. 191
Courcelle P. 288, 320, 321, 329, 331
Cranz F. E. 197
Cresson A. 380
Croegaert A. 293
Cross F. L. 278
Cunill O. M. 97
Cunningham M. P. 56

van **D**al C. 65
Decker B. 287
del Estal J. M. 187, 287
Delhaye Ph. 360
Deman Th. 366
Ps.-Denys 92
Dict. Hist. Géogr. Eccl. 292, 395
Dict. Théol. Cath. 395
Diesner H. J. 58
Difernan B. 86, 196
Dilschneider O. A. 386
Dokoupil Vl. 180
Domínguez B. 392
Domínguez del Val U. 325
Dörrie H. 74
Dubarle A. M. 281
Duckette E. 63
Duff J. 47
Dumeige G. 55
Duméry H. 391
Duroux B. 81

Eizenhöfer L. 57
Emery R. 68
Etienne de l'Ile 67
Evodius de Tagaste 191
van den Eynde D. 382, 384

Fabro C. 194
Fagersberg H. 90, 99
Faleschini V. 47
Fausel H. 59
Favara G. 93
Ferreira T. L. 69
Fischer E. H. 283
Folliet G. 192
Fraigneau-Julien B. 200
Frassinetti P. 331
Frend W. H. C. 260
Fusi Pecci O. 286

de **G**aiffier B. 189
Galot J. 279
Gannon M. A. I. 348
García de la Fuente O. 389
Garilli G. 351
Garraty J. A. 305
Gaudemet J. 353
Gavaldá A. C. 46
Geiger J. A. 75
Gelin A. 202
van Gerven J. 360
Gilbert de Tournai 274
Gilson E. 297
Girbal F. 390
Gloege G. 100
Glorieux P. 289
Gnilka J. 266
Gondras A.-J. 385
González L. 202
Goppelt L. 99
Grabowski S. J. 88, 201
Grabs R. 46
Graham A. 294
Grant R. M. 196
Gratien 283
Greenslade S. L. 293, 375
Greenwood D. 380
Griffe E. 341
Grill P. S. 179
Grillmeier A. 280
Grondijs L. H. 193
Grosjean P. 340
Gross J. 83, 89

Grotz J. 282
Guardini R. 47
Guillaume de Falegar 289
von Gunten F. 357
Guthrie W. K. C. 303
Guzzo A. 50

Hackett M. B. 392
Hadot P. 185
Haimon d'Auxerre 89
Hammelsbeck O. 100
Häring B. 397
Haussleiter J. 369
Hayden D. 78
Hayen A. 294
Healy J. 173
Helming H. 101
Hemmerle J. 69
Hendrikx E. 286
Henschel M. 362
Hildefonse (St.) 177
Hill E. 175
Hitchcock F. R. Montgomery 173
Hödl L. 290
Hoenen P. 349
Holte R. 367, 368
Honoré de Tournely 91
Horace 56
Hornstein H. 43
Hotzel S. 304
Hübner F. 99, 100
Huftier M. 280
Hugues de St.-Victor 92, 273
Hümpfner W. 187

Ignace de Loyola (St.) 285
von Ivánka E. 271

Jansen B. 78
Jaspers K. 69
Jauss H. R. 65
Jay P. 282
Jean de la Rochelle 196
Jean Huss 99, 265
Jérôme (St.) 191, 334
Joachim de Flore 289
Joly R. 321
Joseph-Arthur (Sr.) 175
Joyce J. 66
Juan de Guevara 86
Julien d'Eclane 261

Karpp H. 51
Kavanagh J. 78
Kehnscherper G. 95
Keienburg F. 265
Keller-Hüschemenger M. 100
Kern C. 183
Kinder E. 99
Klein J. 392
Klinkenberg H. M. 63
Knauer G. N. 46
Körner F. 342
Künneth W. 100
Kunzelmann A. 68

La Bonnardière A.-M. 178, 188, 285, 338
Labourt J. 334
de Labriolle P. 174
Lacroix B. N. 334
Laistner M. L. W. 61
Lambot C. 177, 319
Lang A. 70
Lau F. 99
La Valle L. 79
Lavorel L. 200
Lazzati G. 330
Leclercq H. 391
Leff G. 276
Leitmeier C. 375
Lenoble R. 272
Lentini A. 287
Lieberg G. 54
Liermans H. 100
Lietzmann H. 292
van der Linden L. J. 345
Lio H. 86
Löhrer M. 80
Lomask M. 380
Lorenz R. 60
Lottin O. 378
Loup de Ferrières 260
Luckman F. K. 176
Lucks K. 350
Luis de León 389
Lundström S. 327
Luther M. 65, 66, 91
Lynch K. F. 371

de Magalhaes A. 290
Malloch A. E. 364
Manzanedo F. 195
Marcus W. 72
Mariani U. 289, 375
Marius Victorinus 185
Markus R. A. 54
Marrou H.-I. 197, 321
Martimort A. G. 313
Martin B. 44
Martin F. X. 68
Martins M. 94
Martínez Vaz J. 45
Maurer W. 99
Mazzeo J. A. 344, 359
McCartney E. S. 350
McCracken E. 45
McGregor F. E. 272
MacNew L. D. 56
McQueen G. R. 196
van der Meer F. G. L. 379, 380
de Meijer A. 393
Meinhold P. 72
Mehlmann J. 361
Melchiorre V. 349
Mennessier A. J. 284
Mensching G. 377
Messant J. P. 389
Meuthen E. 49
Michaud-Quantin P. 196
Michel A. 354
Mohrmann Chr. 334
Morán J. 325
Morse M. 66
Most W. G. 259
Müller F. A. 343
Mulligan R. W. 346
Mundó A. 327
Munier Ch. 86
Murray A. V. 303

di Napoli G. 346
Nédoncelle M. 299
Neunheuser B. 372
Nicolas de Cuse 198
Nicolas le Tombeur 68
Noth G. 99
Nuchelmans G. 186
Nutrimento L. 43
Nygren G. 278, 367, 368

Oberman H. A. 275
Oechslin R. L. 93
Olazarán J. 83
Olivar A. 186
Orcibal J. 290
Ottaviano C. 271
Otto von Freising, 63, 261

Pacaut M. 353
Pannenberg W. 83
Panofsky E. 341
Papini G. 380
Parodi B. 332
Parson W. 318
Pascher J. 339
Pastore A. 272
Pedersen J. 378
Pélage 82
Pellegrin E. 260
Pellegrino M. 323, 381
Pelloux L. 323
Pelster F. 393
Pépin J. 189
Perl C. J. 41, 44
Perler O. 93
Pesce D. 352
van Peursen C. A. 271
Pieper J. 100
Pierre Lombard 86
de Pina A. A. 198
Pinchar (Pierre) 65
Pinell M. J. 263
Pinomaa L. 99
Piolanti A. 87
Pisani V. 184
Plagnieux J. 85
Platon 74, 176
de Plinval G. 179
Plotin 74, 75, 193
Porphyre 193
Préaux J. G. 176
Prenter R. 100
Przywara E. 285

Quiles I. 42
de Quintana J. M. 394

Ratzinger J. 323
Reardon B. M. G. 270
Réau L. 269
Remark P. 43
Rennhofer F. 69, 394
Répertoire bibliogr. 41, 42
Rest W. 72, 100
Riber L. 42
Rice E. F. 198
Ries J. 339
Rigobello A. 347
Rijper C. P. T. 81
Rivere A. 269
Rodríguez M. T. 356
Rodríguez P. 349
Rodzianko V. 277
Roguet A.-M. 175
Rondet H. 280, 284, 362, 399
van Roo G. 370
Roth Fr. 68
Rousseau O. 52
Routley E. 82
Ruibal A. A. 277

Salaverri J. 89
Sansegundo L. M. 97
Sarti S. 347
Sartori L. 92
Schäfer K. Th. 338
Scheeben M. J. 200
Schelkle K. H. 377
Schleiermacher 79
Schmaus M. 91
Schmid E. 380
Schmid W. 273
Schmidt J. D. 100
Schmidt M. 99
Schmidt-Lauber H. Chr. 372, 400
Schmitt M. 304
Schneider F. 101
Schneider R. 72, 367
Schultz W. 79
Schumacher M. A. 319
Schumacher W. A. 335
Schumann F. K. 99
Schütz P. 75
Sciacca M. F. 193
Sciamannini R. 77
Duns Scot 83
Sedulius Scottus 83
Sérouya H. 291
Seumois A.-V. 379
Siewerth G. 101
Simon M. 183
Simonetti M. 331
von Simson O. 288
Siniscalco P. 41
Sizoo A. 59
Smalley B. 50, 53
Smits L. 183, 387
Smulders P. 373
Söhngen G. 85
Solano J. 374
Solignac A. 193
Sommerlath E. 100
Spanneut M. 345, 396
Spark M. 60
Spedalieri F. 373
Spiazzi R. 64
Staffner H. 84
Starr C. G. 61
Stella P. 381
Stenzel M. 265
van Straaten M. 338
Sträter C. 357
Strothmann F. W. 48
Stuiber A. 190
Stuperich R. 99
Suess W. 329

Tajo M. 332
Takahashi Wataru 259
Tappert G. 100
Teeuwen N. 68
Thomas R. 64
s. Thomas d'Aquin 81, 86, 199, 280, 294
Thomson S. H. 91
Toffanin G. 356
Trapp D. 67
Trillhaas W. 100
Tritsch W. 94

Udvardy J. 67

Vajta V. 100
Van der Valk H. L. M. 326.
Vandenberghe B. H. 281, 364
Vanni-Rovighi S. 320
Vansteenkiste C. 325
Vanwormer G. 379
Vecchi A. 48, 202
Vergara A. Z. 356
Vermeer P. 182
Vermeulen A. J. 336
Vernet A. 287
Vernet M. Th. 327
Vignaux G.-P. 365, 401
Visentin P. 55
Vogels H. J. 52, 264
Vona C. 377
de Vooght P. 265

Waldenmeyer H. 48
Walz A. 385
Weidhaas H. 98
Weigel G. 317
Weisweiler H. 92
Wicki 358
Wiertz J. 380
Wilks M. J. 376
Winnett A. R. 305
Wust Peter 277

Xiberta B. M. 199

Ypma E. 67

Zaragüeta J. 198
de Zeballos E. 42
Zumel Fr. 45
Zumkeller A. 69, 320, 393

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

Agostino (S.) : Le Confessioni, passi scelti a cura di Vito Stazzone. Soc. Ed. Intern., s. d., 19,5 × 13, XIX-151 p.

Agostino Aurelio (S.) : La Grazia e il libero arbitrio, Edizioni Paoline, s. d., 18 × 12, 207 p.

Agostino (S.) : De Magistro, a cura di M. Casotti. La Scuola Editrice, Brescia, 1958, 20 × 13, XXXIII-110 p.

Agostino (S.) : Città di Dio e Libero arbitrio, estr. a cura di C. Buda. Signorelli, Roma, 1956, 21 × 15, 132 p.

Agterberg : *Ecclesia Virgo*, étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin. Institut historique augustinien, Héverlé-Louvain, 1960, 24 × 16, 135 p.

Agustín (San) : De la vida feliz, trad. por Angel Herrera Bienes. Aguilar, Madrid, 1955, 15,5 × 12,5, 92 p.

Agustín (San) : Confesiones, trad. por SÁNCHEZ RUIZ. Ed. Apost. de la Prensa, Madrid, 3a edic., 1958, 19,5 × 13, XIX-416 p.

Agustín (San) : Obras de San Agustín en edición bilingüe, tomo XVIII (último), *Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Galatas*, por Balbino Martín PÉREZ ; *Indice general de conceptos de los 18 volúmenes*, por José Luís Gutiérrez GARCÍA, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1959, 20 × 13, VI-512 p.

ARMSTRONG (A. H.) — MARKUS (R. A.) : *Christian Faith and Greek Philosophy*. Longman & Todd, London-Darton, 1960, 19 × 13, X-162 p.

Augustin (Saint) : Confessions, choix et version française de Ch. GAGNEBIN. Éditions Rencontre, Lausanne, 1958, 18 × 12, 220 p.

Augustin : Bekenntnisse, übertragen von H. HEFELE. E. Diederichs Verlag, 1958, 19 × 12, 376 p. — Union Verlag, Berlin, 1959, 20,5 × 13, 465 p.

Augustine : De ordine (Chitsujo-Ron), translated into Japanese by Wataru TAKAHASHI, Chuo-Shuppan-Sha, Tokyo, 1954, 18,5 × 13, 142 p.

Augustine (Saint) : Selected Sermons, by Ph. T. WELLER. B. Herder Book Co, London, 1959, 21 × 14, 329 p.

Augustine's De civitate Dei, selection et notes by W. G. MOST. The Catholic Education Press, Washington, 1958, 22 × 14,5, 261 p.

Augustinus, Confessiones, lateinisch-deutsch, von J. BERNHART. Kösel-Verlag, München, 1960, 18 × 11, 1.014 p.

Augustinus (S.) : Psychologie und Mystik (De Genesi ad litt., 12). Johannes-Verlag, 1960, 19 × 11,5, 99 p.

Augustinus (S.) : Enchiridion de fide spe et caritate, von J. BARBEL. Patmos-Verlag, 1960, 21 × 14, 255 p.

Augustinus Aurelius, Die Grösse der Seele (De quantitate animae, liber unus). F. Schöningh, Paderborn, 1960, 22 × 14, XXVIII-133 p.

Augustinus, Lobpreisungen Gottes, ausgewählt und eingeleitet von Walter NIGG. Artemis, Zürich und Stuttgart, 1959, 17 × 11, 64 p.

Augustinus (Sanctus) vitae spiritualis magister. Analecta Augustiniana, Roma, 1959, 2 vol. 25 × 18, 396 et 547 p.

BALOUT (L.) [*Collections ethnographiques*, publiées sous la direction de]. Album n° 1, *Touareg Ahaggar*. Délégation générale du Gouvernement de l'Algérie, Musée du Bardo, 1959, 27 × 21, LXXVI planches.

BERNARDS (M.) : *Speculum virginum, Geistigkeit und Seelenleben*. Böhlau-Verlag, Köln und Graz, 1955, 23 × 17, XVI-262 p.

BLANCO GARCÍA (V.) : *La lengua latina en las obras de San Agustín*. Universidad de Zaragoza, 1959, 24 × 17, 80 p.

BLOMGREN (Sven) : *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve*. Almquist & Wiksells, Stockholm, 1959, 24 × 16, 70 p.

BOCXE (W.) : *Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians*. Institut historique augustinien, Louvain, 1958, 24 × 16, 100 p.

BORNKAMM (Günther) : *Studien zu Antike und Urchristentum* (Gesammelte Aufsätze, II). Chr. Kaiser Verlag, München, 1959, 22 × 15, 257 p.

BOUWMAN (Gisbert) : *Des Julian von Aeclanus Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos*. Analecta Biblica, 9 ; Roma, 1958, 24 × 16,5, XX-154 p.

BOUYER (L.) : *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Aubier, Paris, 1960, 21,5 × 13,5, 635 p.

BOUYER (L.) : *Le Sens de la vie sacerdotale*. Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1960, 19,5 × 14, 199 p.

BUISSON (L.) : *Potestas und Caritas*. Böhlau-Verlag, Köln und Graz, 1958, 23 × 15, XI-448 p.

CAPELLE (Catherine) : *Le Vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle*, étude juridique. Librairie générale du droit, Pichon-Durand, Paris, 1959, 25 × 16,5, 261 p.

CARNEIRO (J. F.) : *Eutanásia*. Universidade do Rio Grande do Sul, 1959, 19,5 × 14,5, 44 p.

CATURELLI (Alb.) : *El Hombre e la Historia*. Edic. Guadalupe, Buenos-Aires, 1959, 23 × 15, 344 p.

(A suivre.)

Le Gérant : G. FOLLIET

Dépôt légal 1961, 1er trimestre — N° 4038 Imp. Moderne de l'Est, 26, r. Renan, Besançon